

Een schitterende onttovering

Een zoektocht naar zingeving vanuit Friedrich Nietzsche aan de hand van Apollo, Dionysus en de ‘dood van God’.



Universiteit voor Humanistiek – Afstudeeronderzoek Master Humanistiek

Door: Béla Dees

Begeleider: prof. dr. L. ten Kate. Meelezer: dr. M. Schreurs

Een schitterende onttovering

Een zoektocht naar zingeving vanuit Friedrich Nietzsche aan de hand van Apollo, Dionysus en de 'dood van God'.

Béla Dees

Enny Vredelaan 353, Utrecht

Tel. 0610652366

Studentnummer: 90069

b.dees@student.uvh.nl

Begeleider: prof. dr. L. ten Kate

Meelezer: dr. M. Schreurs

Examinator: dr. W. van der Vaart

*"THERE'S A CRACK IN EVERYTHING, THAT'S HOW THE LIGHT GETS IN." —
LEONARD COHEN*

VOORWOORD

Een scriptie over Nietzsche. “Waar begin je aan?” was de meest gehoorde reactie. En dan moest ik nog eens uitleggen waar het dan precies over ging. Vaak vloog het me aan, kreeg ik een rode kop en wist niet waar ik moest beginnen. Liever zei ik: “Het gaat over zingeving in de moderne tijd”. Als ik geluk had kwam ik daarmee uit de voeten. Mijn vriend zei: “Bedenk een standaard verhaaltje, dan hoeft je er niet meer over na te denken.” Toch lukte me dat niet. Nu pas, wanneer ik de laatste regels aan dit onderzoek toevoeg, weet ik hoe ik in een paar zinnen uit kan leggen wat ik het afgelopen jaar gedaan heb en waarom ik het zo moeilijk vond dit uit te leggen. Een kenner van Nietzsche was ik niet en om mijn interpretatie van zijn werk in woorden uit te leggen is ook nog eens gevaarlijk: waar Nietzsche het één als waarheid presenteert, zal hij op de volgende pagina het ander beweren. Toch ontdekte ik een lijn in zijn denken die me greep en die ik wilde ontrafelen. Naast een fascinerende academische zoektocht, komt dit afstudeeronderzoek voort uit een persoonlijke worsteling. Geloven in de waarde van geloof zit mij in het bloed, maar gelovig ben ik niet. Mijn oma, die het afgelopen jaar gestorven is, was naast protestants christen bovenal een diep gelovig mens. Haar emotionele leven was zo sterk verbonden met religiositeit zoals ik dat nog niet vaak gezien had. Zij wist wat van waarde was en heeft mij dit met een zekere ernst bijgebracht. “Ik heb genoeg en dat is heel veel”, zei ze met enige regelmaat. Mijn moeder, opgegroeid in een tijd met veel ideologische onrust, is iemand van vele geloven. Ze heeft een open houding naar datgene wat verschillende geloofsvormen in hun diversiteit en gemeenschappelijkheid te bieden hebben. Nooit ben ik een richting in gedreven, wel is mij vooral impliciet een notie bijgebracht. Een notie van een gerichtheid op datgene wat zin geeft, door te doen wat goed is. Maar wanneer hiervoor geen gegeven kader is, waar baseer je je dan op? Deze vraag is mij meegegeven door vorige generaties en mijn persoonlijke drijfveer geweest voor dit onderzoek. Ik wil mijn oma en mijn moeder bedanken voor hun wijsheid en liefde. Ook wil ik mijn lieve vriendinnen en natuurlijk mijn allerliefste vriend Laurens bedanken die mij met veel begrip gesteund hebben in de afronding van mijn studie. Sasha wil ik nadrukkelijk nog even noemen, omdat ik samen met haar begonnen ben aan deze studie en ik onze dagen samen in de bieb stiekem heel erg ga missen! Heel veel dank gaat uit naar Laurens ten Kate, die mij grappend doch serieus aan het begin van dit traject omtrent Nietzsche vroeg: “Ben je sterk?”. Waarop ik met mijn mond vol tanden antwoordde: “Uhm, ja?”. In mijn worsteling met Nietzsche ben ik geregeld verdwaald geraakt en met de nodige ondersteuning en begeleiding op die momenten weer op het juiste spoor gebracht. De reactie van mijn meezeer Martien Schreurs: “Ik vind jouw scriptie fascinerend”, heeft me in de laatste fase van dit onderzoek bemoedigd en gemotiveerd er een tandje bij te zetten.

SAMENVATTING

De ‘onttovering’ van de westerse cultuur stelt de moderne mens voor een grote uitdaging: de mens dient zelf zijn leven zin te geven. De *zingevingsproblematiek* die hiermee gepaard gaat en de eventuele *zingevingsmogelijkheden* die deze situatie oplevert, werden ruim honderd jaar geleden al doordacht door Friedrich Nietzsche. In zijn doordenking van deze problematiek beschrijft hij in *De geboorte van de tragedie* (1872) hoe de eigenschappen van de Goden Apollo en Dionysus terug te zien zijn in de *tragische* kunst van de Grieken en dat daarom een balans tussen deze twee het streven zou moeten zijn voor de cultuur. Deze twee eigenschappen zijn namelijk terug te zien in de mens zelf. Hij constateert dat in de moderne cultuur het apollinische, dat wil zeggen het rationele, theoretische, geordende en harmonische, in de mens oververtegenwoordigd is en dat een verdringing van het dionysische, extatische, grenzeloze en de betovering een disbalans in de cultuur betekent. Wanneer de mens haar twee essentiële eigenschappen - dat wil zeggen het apollinische en dionysische – weer in balans weet te brengen, is er nog hoop voor de moderne cultuur, aldus Nietzsche. Hij krijgt het echter niet voor elkaar uit te vinden hoe dit er precies uit moet zien. Tot in zijn latere werk blijft hij gefascineerd door het apollinische en dionysische als twee essentiële kanten van de mens, maar krijgen de begrippen een andere betekenis en plaats in zijn denken. Het apollinische komt in zijn teksten steeds minder vaak voor en het dionysische wordt vaker geplaatst ten opzichte van een nieuw type: de gekruisigde. In *De vrolijke wetenschap* (1882) en specifiek in de parabel van *de dolle mens* wordt duidelijk dat Nietzsche zijn romantische hoop op een balans tussen het apollinische en dionysische heeft opgegeven. Niet het apollinische in de mens, maar juist het dionysische, is de werkende kracht die de disbalans veroorzaakt. Met de ‘dood van God’ laat Nietzsche zien dat het dionysische, verwoestende, verstorende en chaos creërende in de mens steeds zijn eigen Goden doodt. Dit drama, dat ook wel de grote ‘onttovering’ wordt genoemd, stelt de mens voor de gigantische uitdaging van het nihilisme. Waar Nietzsche altijd groot criticus is geweest van het christendom, ziet hij op dit moment ook de grote waarde van iets dat met geloven te maken heeft, voor een zinvol leven in de moderne tijd. In de tegenstelling van het dionysische en de gekruisigde gaat Nietzsche op zoek naar een mogelijke zingeving, die niet mét, maar ook niet zonder geloof bestaat en waarbij de mens ‘dionysisch balanceert op de rand van de afgrond’.

Inhoud

Voorwoord	iv
Samenvatting	v
1. Inleiding.....	1
1.1 Apollo, Dionysus en de dood van God.....	1
1.2 Methode, doel- en vraagstelling	3
2. De ‘dynamische verhouding in verschil’	5
2.1 Apollo en Dionysus	5
2.2 Plaats in het werk	6
2.3 Deel 1: Die Geburt der Tragödie – Morgenröte	7
2.3.1 Die Geburt der Tragödie.....	7
2.3.2 Unzeitgemäße Betrachtungen – Morgenröte.....	13
2.4 Deel 2: Die fröhliche Wissenschaft - Dionysos-Dithyramben	13
2.5 Deel 3: Autobiographisches aus den Jahren 1856-1869 – Briefe.....	15
3. Analyse: meer dan een verhouding	17
3.1 Ervoor: het wezen en de verschijning	17
3.2 De worsteling: een vergeefse zoektocht naar balans	20
3.3 Erna: een veranderende structuur en inhoud	23
4. Eén grote kruisiging	27
4.1 De parabel: Een <i>dolle</i> tekst.....	27
4.2 Vrolijke wetenschap	27
4.3 “God is dood!”	28
4.4 Het dionysisch gedruis	31
4.5 De gekruisigde en een nieuw dionysisch type.....	32
4.6 Een nieuw dionysisch balanceren.....	35
5. Samen balanceren op de rand van de afgrond	37
5.1 Enkele sporen van het worstelen	37
5.2 Martin Heidegger	38

5.3	Georges Bataille	39
5.4	Maurice Blanchot	41
5.5	Gilles Deleuze	41
5.6	Wat leeft?	42
6.	Slotbeschouwing: een schitterende onttovering	45
	De uitdaging van het nihilisme.....	45
	Een antiserum.....	47
	De noodzakelijke schittering	51
	Literatuur.....	55
	Primaire bronnen	55
	Secundaire bronnen	55

1. INLEIDING

In dit afstudeeronderzoek wordt verondersteld dat de moderne ervaring van zingeving in de huidige seculiere tijd een problematisch karakter heeft. De hedendaagse samenleving wordt gekarakteriseerd door haar enorme verscheidenheid aan *geloven*. Tegenover de diverse vormen van *geloven*, beweegt een steeds groter groeiende groep zich richting *ongeloven*. De ervaring van een gebrek aan zin laat de keerzijde zien van deze geloofsomstandigheden; ook de nihilist is goed vertegenwoordigd in de 21e eeuw. In de moderne westerse cultuur is geloven een keuze geworden en een kader voor zingeving dient de mens dan ook vaak zelf vorm te geven. Maar waar moet men zich op baseren? Hoe dient men zijn leven zin te geven? Waar moet een mens van deze tijd zich op oriënteren en waar kan hij/zij nog in *geloven*? Met dit onderzoek probeer ik een bijdrage te leveren aan een beter begrip van zingeving in moderne complexe geloofsomstandigheden. Als er iemand is die ruim een eeuw geleden al aan zag komen voor welke existentiële uitdaging de mens vandaag de dag zou staan, dan is het wel Friedrich Wilhelm Nietzsche.

1.1 APOLLO, DIONYSUS EN DE DOOD VAN GOD

Een centraal onderscheid in het werk van Friedrich Nietzsche (1844-1900) is de verhouding tussen het apollinische en het dionysische. Apollo is de God van de maat, het rationele, de orde, de structuur en de begrenzing en dit uit hij in de muziek en de (dicht)kunst. Dionysus daarentegen is de God van de roes, het enthousiasme en meeslepende en dit uit zich in de extase, het genot en een grenzeloosheid. Nietzsche presenteert de verhouding tussen het apollinische en dionysische in kunst als twee kanten van een bepaalde balans die hij in de mens aanwezig acht. In *De geboorte van de tragedie*¹ wordt de verhouding tussen de twee ‘polen’ door Nietzsche uiteengezet. Dit vroege werk dient als onderzoeksobject om de (dis-)balans tussen het apollinische en het dionysische te onderzoeken, te analyseren en te beschrijven. Nietzsches opvatting van de weerspiegeling van het apollinische en dionysische in de moderne cultuur laat zien dat in een cultuur zoals de onze, het apollinische in de moderne tijd lijkt te zijn gaan overheersen. Deze disbalans die zij veroorzaakt, zorgt voor een problematische *zingevingssituatie*. De doordenking van deze (dis-)balans is te zien als vorm van cultuurkritiek en valt te plaatsen binnen het kritische denken aan het einde van de 19e eeuw. Friedrich Nietzsche worstelt met moderne processen zoals individualisering en secularisering waar de 19e-eeuwse cultuur zich door laat beheersen. Ook in de 20e en 21e eeuw zijn deze processen nog aan de orde van de dag en roepen vragen op die nog even actueel en relevant zijn als ruim honderd jaar geleden.

¹ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie* (Amsterdam: De arbeiderspers, 2014).

Met de *moderne zingevingsproblematiek* doel ik op de situatie waarbij de verbinding van het aardse, immanente leven met een transcendente vorm van zin een andere invulling gekregen heeft en bovendien tot gevolg heeft dat zingeving voor de moderne mens altijd betekenis krijgt in de spanning tussen secularisering en religie.² Er ontstaat een situatie waarin geen vanzelfsprekende *gegeven* religieuze kaders bestaan, maar de mens zelf een keuze dient te maken tussen de verschillende *zingevingsmogelijkheden* die er zijn. Er is een scala aan geloofsmogelijkheden waaruit hij kan ‘kiezen’ en juist dát is onderdeel van de problematiek, want wie vertelt dan wat het ‘goede’ is? Wat vormt dan het fundament? Voorheen was het de kerk die morele richting gaf aan het leven en bepaalde christelijke waarden zoals naastenliefde of trouw omzette naar de dagelijkse leefwereld van mensen. Voor een groot deel van de samenleving bepaalt de kerk al lang niet meer wanneer je gaat trouwen of kinderen krijgt. Zowel de keuze voor een bepaalde vorm van zingeving als de keuzes in het dagelijks leven die hieruit volgen zijn bij geboorte nog onbepaald; een zingevend kader is niet meer *gegeven*, maar afhankelijk geworden van het individu zelf.

De ‘onttovering van de wereld’ werd al ruim voor Nietzsches analyses aangekondigd. In de 18^e eeuw zag Friedrich Hölderlin (1770-1843) dat de hemel ‘uitgestorven was’ en de mens nu echt alleen overbleef en sprak Friedrich Schiller (1759-1805) van een ‘ontgodelijkt natuurs, die nog slechts de wetten van de zwaartekracht kent’.³ Het was Max Weber (1864-1920) die hiervoor aan het eind van de 19^e eeuw de term ‘onttovering’ gebruikte en hiervan de oorzaak gelegen zag in de ‘opkomst van de protestantse ethiek’, het kapitalisme en in de ontwikkeling van het wetenschappelijke denken.⁴ In navolging van Max Weber spreekt cultuurhistoricus Charles Taylor in de 21^e eeuw (1931-) van ‘de grote onttovering’ als een verschuiving waarbij een wereld die doordrongen is van spirituele en morele krachten overgaat naar een tijdperk waar deze krachten een geheel andere plek krijgen.⁵ Deze ‘grote onttovering’ betekent een verschuiving in de samenleving, een omwenteling naar een nieuwe orde, waarbij de existentiële zingevende werkelijkheid van individuen ingrijpend verandert. Veel bekende tradities krijgen een andere betekenis. Dit betekent dat het niet meer vanzelfsprekend is ons leven te leiden in het licht van een hogere orde, te leven volgens een bepaalde gegeven morele richtlijn die gebaseerd is op een daarbij horende ontologische status en we ook niet automatisch tot een bepaalde (religieuze) gemeenschap behoren.⁶ In deze nieuwe orde krijgt het individu te maken met een groot aantal uitdagingen.

De hypothese van dit afstudeeronderzoek luidt dat de oorzaak van de ‘onttovering’ en de zingevingsproblematiek waarmee ze gepaard gaat te herleiden is tot de verstoorde balans tussen het apollinische en dionysische zoals beschreven door Nietzsche. Echter, Nietzsche laat in zijn latere werk

² Ilse N. Bulhof en Laurens ten Kate, *Flight of the Gods* (New York: Fordham University Press, 2000), 3.

³ Marius Engelbrecht, *De onttovering van de waanzin: hoe het psychologische mensbeeld het magische verdrong* (Amsterdam, Athenaeum, 2013), 237.

⁴ Ibidem,

⁵ Charles Taylor, *Bronnen van het zelf* (Rotterdam: Lemniscaat, 2009), 65.

⁶ Charles Taylor, *Modern social imaginaries* (Dunham and London: Duke University Press, 2007) 12.

zien dat de ‘onttovering’ niet alleen een culturele mislukking is die verholpen moet worden, maar dat ze een situatie van mogelijkheden opent waarin de mens toch nog kan ‘schitteren’, omdat hij – zo lijkt het – nieuwe zingevingsmogelijkheden ontdekt. Het lijkt erop dat Nietzsche in zijn doordenking van de problematische balans tussen het apollinische en het dionysische ook een mogelijke omgang met de moderne zingevingsproblematiek gelegen ziet. Om dit nader te analyseren, wordt een latere tekst van Nietzsche, de parabel van *de dolle mens*, bestudeerd. In dit fragment uit *De vrolijke wetenschap*⁷ wordt de ‘dood van God’ aangekondigd als een symptoom van de onttovering. Met de ‘dood van God’ laat Nietzsche zien dat zelfs de mogelijkheidsvoorwaarde voor een openbaring van transcendentie weggeveegd is – en wel door de mens zelf. Een analyse van deze passage zal bijdragen tot een beter begrip van Nietzsches (veranderde) visie op de balans tussen het apollinische en dionysische als mogelijke omgang met de moderne zingevingsproblematiek. Hij gaat hier twijfelen aan zijn eigen ideaal en het eerdere onderscheid vervaagt; is een herstelde balans tussen het apollinische en dionysische eigenlijk wel gewenst of is er nu een geheel nieuwe uitdaging ontstaan?

Het lijkt erop dat de ‘dood van God’ een ommekeer betekent in Nietzsches denken, omdat alle Goden sterven en hierna steeds de *gekruisigde* opduikt als nieuw tegentype van het *dionysische*. Het *dionysische* krijgt een andere betekenis en dat lijkt grote gevolgen te hebben voor Nietzsches opvattingen ten aanzien van moderne zingeving. Deze gebeurtenis kent een enorme weerklank in de geschiedenis van de 20^e-eeuwse filosofie, omdat ook denkers uit deze tijd zien dat in de parabel iets groots gebeurt. Nietzsche waarschuwt voor het nihilisme, een verlies van alle waarden, en probeert hier steeds iets tegenover te zetten dat de mens een gevoel van zin kan bieden. 20^e-eeuwse filosofen zoals Martin Heidegger, Georges Bataille, Maurice Blanchot en Gilles Deleuze analyseerden de parabel grondig. Elk van hen borduurt verder op Nietzsches worsteling en gaat, net als Nietzsche, op zoek naar een mogelijk ‘balanceren op de rand van de afgrond’. Nietzsches doordenking van de moderne zingevingssituatie lijkt meer dan ooit verbonden met de hedendaagse omstandigheden van zingeving. Maar wat is het nu precies dat Nietzsches analyse bijdraagt aan het kritisch onderzoek over moderne zingeving in de 21^e eeuw?

1.2 METHODE, DOEL- EN VRAAGSTELLING

Het doel van dit filosofisch literatuuronderzoek is om te onderzoeken of Nietzsches theorie van de (dis-)balans tussen het apollinische en dionysische een vruchtbare analyse oplevert voor de moderne zingevingsproblematiek en dit wordt gedaan door dit begrippenpaar in Nietzsches werk grondig onder de loep te nemen. Wanneer ik spreek van ‘moderne zingevingsproblematiek’, doel ik op een problematiek die ontstaan en gelegen is in de westerse cultuur en wanneer ik spreek van de ‘cultuur’, doel ik op de westerse cultuur die met deze problematiek te maken heeft. Een van de moderne vormen

⁷ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2014).

van zingeving die te maken heeft met deze problematiek is het humanisme. Met dit onderzoek hoop ik dan ook een bijdrage te leveren aan een beter begrip van deze *zingevingsmogelijkheid*.

In het eerstvolgende hoofdstuk presenteer ik het lexicografisch onderzoek waarin de verschillende betekenissen van Apollo en het apollinische en Dionysus en het dionysische in Nietzsches werk worden beschreven. Aan de hand van de Duitse uitgave van Karl Schlechta⁸ zet ik chronologisch en schematisch uiteen waar de begrippen voor komen in Nietzsches werk. Vervolgens beschrijf ik in ditzelfde hoofdstuk de verschillende invullingen die Nietzsche geeft aan de begrippen. Dit doe ik soms door zelf teksten te vertalen of door de benodigde passages terug te zoeken in de Nederlandse vertalingen. In het daaropvolgende hoofdstuk laat ik zien wat het betekent dat deze begrippen zo vaak voorkomen in Nietzsches werk en onderzoek ik welke ontwikkeling zijn balans-denken doormaakt, door de veranderde betekenis van de begrippen in zijn werk te analyseren. Na de gehele lijn en bijbehorende invullingen van het begrippenpaar uiteengezet te hebben, wordt in hoofdstuk vier als primair onderzoeksmateriaal, een van Nietzsches belangrijkste teksten, de parabel van de ‘dood van God’ uit *De vrolijke wetenschap* gebruikt om te onderzoeken hoe Nietzsches ideaal van een herstelde balans in zijn latere werk meer en meer wordt geproblematiseerd. Een hierop aansluitend doel dat centraal staat in hoofdstuk vijf is om te onderzoeken wat 20^e-eeuwse denkers zoals Martin Heidegger, Georges Bataille, Maurice Blanchot en Gilles Deleuze zagen in deze parabel en de daarbij horende thematiek van de ‘dood van God’. Deze vier denkers laten elk op eigen wijze zien hoe zij de parabel interpreteren als Nietzsches worsteling met het apollinische en dionysische. Stuk voor stuk zien ze dat Nietzsche met deze tekst een groot probleem beschrijft waarin misschien ook een mogelijkheid gelegen is. In dit onderzoek ga ik, net als de zojuist genoemde denkers, in op de problematiek van de ‘dood van God’ in de parabel van *de dolle mens* en onderzoek ik of deze te duiden is als disbalans tussen het apollinische en dionysische. De onderzoeksvraag die hier uit voort vloeit en beantwoord wordt in de slotbeschouwing, is de volgende: in hoeverre kan Nietzsches analyse van de (dis-)balans tussen het dionysische en apollinische en de ontwikkeling daarvan in zijn verdere werk over de ‘dood van God’ bijdragen aan het kritische onderzoek over moderne zingevingsproblematiek in de 21^e eeuw?

⁸ Karl Schlechta, *Friedrich Nietzsche. Werke in drei banden* (München: Carl Hanser Verlag, 1960).

2. DE ‘DYNAMISCHE VERHOUDING IN VERSCHIL’

In dit hoofdstuk wordt aan de hand van de Duitse uitgave van Karl Schlechta van het gehele werk van Nietzsche, de ontwikkeling van de filosofie van het apollinische en dionysische in zijn werk onderzocht. De begrippen *Apollo* en *apollinisch* en *Dionysus* en *dionysisch* worden, aan de hand van lexicografisch onderzoek, in de tweede paragraaf in een overzicht geplaatst en (de ontwikkeling van) de verschillende betekenissen die Nietzsche hier aan ontleent, worden in de derde en vierde paragraaf beschreven.

2.1 APOLLO EN DIONYSUS

Apollo en Dionysus zijn mythologische figuren uit de Griekse oudheid die een bepaalde kunstuiting vertegenwoordigen. Dionysus is de God van de roes, extase, betovering, verbinding en het intuïtieve. Apollo is de God van de maat, orde, harmonie, zelfkennis, individualiteit en rationaliteit. Apollo is de ‘schijnende God’, de God van het licht en de *verschijning*. Samuel IJsseling beschrijft Apollo’s voorliefde voor grenzen en het duidelijk afgebakende vanuit deze *schijn*: ‘Door het licht dat hij [Apollo] brengt, is er onderscheid tussen de verschillende dingen en zijn deze te onderscheiden.’⁹ Dionysus daarentegen poogt precies het tegengestelde te creëren. ‘Als enige Griekse God is hij begiftigd met de macht van de *magia*, de magie, hij staat buiten alle vormen, hij ontsnapt aan alle definities, hij neemt alle aspecten aan, maar geen ervan definitief’¹⁰ beschrijft Jean-Pierre Vernant in *Mythe en religie in het oude Griekenland*. Dionysus die hier ook als God van de kunst optreedt, vertegenwoordigt alleen de kunst die grenzeloos is. Apollo is de God van de kunst ‘voor zover ze gekenmerkt wordt door maat’¹¹ en kent als God van de theorie en categorie juist duidelijke grenzen.

In de geschiedenis van de filosofie zijn Apollo en Dionysus diametraal tegenover elkaar geplaatst, als tegenpolen of tegengestelde kanten van het leven die – met elkaar in balans – een evenwichtig geheel kunnen vormen. In navolging van Schlegel en Schelling ziet Nietzsche het apollinische en dionysische als ‘twee tegengestelde grondbeginselen van de kunst en de cultuur’¹². Al vanaf het begin van zijn werk zijn Apollo en Dionysus voor Nietzsche een groot thema. De balans tussen deze twee Goden en hun tegengestelde eigenschappen zijn zeer bepalend voor Nietzsches analyse van de westerse cultuur. Hij ziet de Goden namelijk niet alleen als gedaanten die buiten de mens bestaan, maar hij ziet het apollinische en dionysische ook als twee krachten die werkzaam zijn in de kunst én in de mens en haar cultuur. Volgens Nietzsche zijn deze twee uitingvormen van de kunst namelijk te vertalen naar twee geesteshoudingen die in de moderne cultuur onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn en die verkeren in een ‘dynamische verhouding in verschil’. De ‘dynamische verhouding in verschil’ is een term die niet uit de literatuur komt, maar uitdrukt wat bedoeld wordt met de balans tussen het apollinische en dionysische. Beide polen staan niet los en niet alleen tegenover elkaar, maar zijn met

⁹ Samuel IJsseling, *Apollo, Dionysus, Aphrodite en de anderen* (Amsterdam: Boom, 1994), 13.

¹⁰ Jean-Pierre Vernant, *Mythe en religie in het oude Griekenland* (Baarn: Ambo, 1990), 80.

¹¹ Samuel IJsseling, *Apollo, Dionysus, Aphrodite en de anderen* (Amsterdam: Boom, 1994), 14.

¹² Ibidem, 19.

elkaar verbonden. In *De geboorte van de tragedie* laat Nietzsche zien dat deze verhouding het *wezen* van de westerse cultuur kenmerkt en hij beschrijft de onderlinge verhouding tussen het apollinische en dionysische aan de hand van een forse cultuurkritiek. Na dit eerdere werk lijkt het begrippenpaar echter vrij abrupt te verdwijnen uit zijn werk en bovendien lijkt ook zijn aandacht ten aanzien van de verschillende begrippen te verschuiven. Ondanks dat de begrippen een duidelijke rol blijven spelen in zijn analyse van de westerse cultuur, is het niet helemaal duidelijk waarom ze plotseling een verandering door maken. Daarom zal ik in dit hoofdstuk lexicografisch onderzoek doen naar het begrippenpaar aan de hand van de uitgave van Karl Schlechta van het gehele werk van Nietzsche.

2.2 PLAATS IN HET WERK

De Duitse uitgave van Nietzsches werk door Karl Schlechta bevat een index waar belangrijke begrippen uit Nietzsches werk geordend zijn. In onderstaand schema worden alle keren dat de begrippen Dionysus, dionysische, dionysisch of Apollo, apollinische of apollinisch voor komen in Nietzsches werk weergegeven en in de volgende paragrafen presenteer ik welke betekenis deze begrippen op de verschillende plekken in zijn werk hebben. Omdat ik gebruik maak van een Duitse uitgave van Nietzsches werk, maak ik in dit hoofdstuk gebruik van de Duitse titels van de verschillende delen van zijn werk. Per paragraaf behandel ik één van de drie delen van de uitgave en ga op chronologische volgorde alle momenten af waar het apollinische of dionysische genoemd wordt. Omdat *Die geburt der Tragödie* in het teken staat van het begrippenpaar wil ik een al te lange opsomming van bladzijdes voorkomen. Daarom beschrijf ik niet elke afzonderlijke keer dat een van de begrippen genoemd wordt, maar beschrijf alle verschillende invullingen (soms in tegenstelling) die Nietzsche in het boek aan de begrippen geeft.

Deel	Titel	Paginanr.	Dionysus en dionysisch	Apollo en apollinisch
1	<i>Die Geburt der Tragödie</i>	7 - 134	10, 12, 13, 16, 17, 21, 25, 34, 35, 37, 47, 53, 54, 60, 61, 62, 63, 64, 70, 77, 87, 88, 92, 93, 96, 104, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 121, 129, 131, 132, 133, 134	21, 23, 24, 25, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 54, 60, 61, 64, 70, 82, 88, 93, 103, 114, 117, 118, 120, 129, 133, 134
	<i>Unzeitgemäße Betrachtungen</i>	135 - 434		
	<i>Menschliches, Allzumenschliches</i>	435 - 1009	525: Demeter- und Dionysosfesten	822: ein lakonischer Apollo
	<i>Morgenröte</i>	1010 - 1281		1123: Apollo vom Belvedere
2	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i>	7 – 274	245: der dionysische Gott und Mensch	94: Apollo
	<i>Also sprach Zarathustra</i>	275 – 562		
	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>	563 – 760	755: Gottes Dionysos	627: ‘Eine Sache Wissenschaftliche Mesch?’
	<i>Zur Genealogie der Moral</i>	761 – 900	769: dionysische Drama	
	<i>Der Fall Wagner</i>	901 – 938		
	<i>Götzen-Dämmerung</i>	939 - 1034	996, 1001, 1025, 1030, 1031, 1032	996

	<i>Nietzsche contra Wagner</i>	1035 - 1062	1047	
	<i>Ecce homo</i>	1063 - 1160	1108, 1109, 1111, 1134, 1136, 1138, 1140, 1143, 1153, 1159	
	<i>Der Antichrist</i>	1161 - 1236		
	<i>Dionysos-Dithyramben</i>	1237 - 1268		
3	<i>Autobiographisches aus den Jahren 1856-1869</i>	7 - 154		
	<i>Homer und die klassische Philologie</i>	155 - 174		
	<i>Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten</i>	175 - 264		220
	<i>Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern</i>	265 - 300		284
	<i>Ein Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift 'Im neuen Reich'</i>	301 - 302		
	<i>Mahnruf an die Deutschen</i>	303 - 308		
	<i>Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn</i>	309 - 322		
	<i>Wir Philologen</i>	323 - 332		
	<i>Wissenschaft und Weisheit im Kampfe</i>	333 - 348		
	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen</i>	349 - 414		
	<i>Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre</i>	415 - 926	432, 463, 493, 497, 556, 578, 662, 651, 738, 772, 773, 785, 791, 792, 834, 912	497, 791, 785, 792
	<i>Briefe</i>	927 - 1355	1052	

2.3 DEEL 1: DIE GEBURT DER TRAGÖDIE – MORGENRÖTE

In deze paragraaf zet ik uitgebreid de verschillende inhouds van het apollinische en dionysische in het eerdere werk *Die Geburt der Tragödie* van Nietzsche uiteen en ga ik vervolgens kort in op de rest van het eerste deel van de Schlechta index.

2.3.1 *Die Geburt der Tragödie*

In *Die Geburt der Tragödie* doet Nietzsche onderzoek naar de aard of het wezen van de westerse cultuur. Hij ziet de verhouding als fundamentele eigenschap van de mens en constateert dat een verandering in de cultuur er voor zorgt dat deze verhouding, deze balans, mogelijk onhoudbaar wordt. Aan de hand van zijn waardering van de kunst en specifiek van de *Griekse tragedie* laat hij zien dat een juiste verhouding of ‘verstrengeling’¹³ tussen het apollinische en dionysische voor hem te zien is als enige ‘hoop op

¹³ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 125.

vernieuwing'¹⁴ voor de moderne cultuur. In deze hoop is Nietzsches herwaardering voor de Helleense oudheid gelegen. In onderstaande tabel staan alle door Nietzsche zelf genoemde begrippen die in het werk *Die Geburt der Tragödie* in relatie staan tot Apollo of Dionysus chronologisch geordend. Onder de tabel worden de begrippen (en hun verhouding) toegelicht.

Apollo	Dionysus
Beeldend	Niet-beeldend
Droom / illusie	Roes / betovering
Beheersing / wijze rust	Lust / Extase
Verschijsing	Wezen
Maat / Principium Individuationis	Grenzeloosheid / Eenwording met het 'oerzijn'
Poëzie	Muziek
Cultuurleugen	Natuurwaarheid / Uitdrukking natuur / Waarheid aanschouwd
Theoretisch en Dorisch	Barbaar en Dithyrambe

2.3.1.1 Beeldende en niet-beeldende kunst

Het eerste onderscheid dat Nietzsche maakt om zowel de oorsprong als het doel van het apollinische en dionysische te duiden is dat de eerste staat voor de beeldende kunst en de tweede voor de niet-beeldende kunst.¹⁵ Nietzsche lijkt een voorliefde te hebben voor de laatstgenoemde en hecht een bijna sacrale betekenis aan de werking die zij heeft op de mens en de waarde die zij heeft voor de kunst. Desalniettemin heeft ook de beeldende kunst een onschatbare waarde voor de wereld van de kunst. Beide kunnen niet zonder elkaar bestaan. De beeldende kunst beschrijft Nietzsche als de *verschijning* van de ware kunst. Het enige dat de beeldende kunst kan pogen te doen is de uiterste vorm van kunst, de niet-beeldende kunst, na te bootsen of af te beelden. Dit betekent niet dat de beeldende kunst van minder grote waarde is. Ook de *verschijning* en de afspiegeling van - zoals Nietzsche het noemt - de niet-beeldende kunst, is onmisbaar, want juist deze is in staat tot 'verbeelding'. Beide polen krijgen betekenis in het licht van de ander en komen (met elkaar) tot volmaakte uiting in de tragedie: de tragedie kan gezien worden als de bruiloft tussen het apollinische en dionysische.¹⁶

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 76.

¹⁵ Ibidem, 21.

¹⁶ N. Joseph Calarco, *Tragic being. Apollo and Dionysus in western drama* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1969), 9.

2.3.1.2 *Droom en illusie of roes en betovering*

Apollo is de God van het ‘beeldend vermogen’¹⁷ en degene die ‘licht schijnt’ op de fantasiewereld; hij maakt een volmaakte wereld zichtbaar en inzichtelijk. Dromen en beelden worden aanschouwd in het apollinische. Nietzsche maakt een onderscheid tussen de apollinische droomwereld of illusie en de dionysische roes of betovering. De dionysische roes laat de mens voor een moment ontsnappen aan een staat van orde; hij laat alle kaders en scheidingen tussen het één en het ander, tussen de ene mens en de andere, vervagen. Het verblijf in de wereld van de *schijn* wordt rigoureus onderbroken wanneer de mens voor een moment het contact hiermee verliest. Dan gebeurt het volgende:

‘Wanneer we bij dit afgrijzen de gelukzalige geestesvervoering betrekken die ten gevolge van datzelfde teloorgaan van het principium individuationis¹⁸ uit de diepste grond van de mens, om niet te zeggen van de natuur, opwelt, dan wordt ons een blik gegund in het wezen van het *Dionysische*, dat we nog het best kunnen omschrijven met het woord *roes*.’¹⁹

Deze staat van bedwelming of sedatie maakt een opening mogelijk voor verzoening met zowel de (mede-)mens als haar natuur. Het verbindt en verenigt met het ‘Oer-ene’ en verwijst naar iets dat dicht bij de natuur of het natuurlijke staat en is iets waar de mens zich mee kan verbinden. De dionysische roes brengt de mens in een staat van extase waarin de natuur zich aan hem openbaart. In de apollinische droomwereld wordt het tegengestelde ervaren. Op de eerste pagina’s van *Die Geburt der Tragödie* legt Nietzsche uit dat Apollo als God van de verbeelding en de schijn heerst ‘over de schone schijn van onze innerlijke fantasiewereld’²⁰. Een droomwereld, die hij ziet als de werkelijkheid van de artistiek gevoelige mens die beheerst wordt door rust, maat en helderheid.²¹

2.3.1.3 *Beheersing en wijze rust of lust en extase*

Dionysisch is alles wat te maken heeft met lust: met een niet te onderdrukken verlangen of behoefte om iets te *willen* die zich uit in de extase of dronkenschap. Het moment van verdoving en ontsnappen aan de geordende wereld is waar het dionysische je heen voert. De tegenstelling excès versus ascèse is hier misschien op zijn plaats, omdat Apollo zich nu juist kenmerkt door beheersing en ‘wijze rust’²². De wijze rust en zelfkennis van Apollo is gelegen in het feit dat hij in staat is tot de ‘erkenning van de eigen eindigheid en beperktheid’²³ en gaat samen met een eigenschap die later in dit hoofdstuk aan bod komt, die van het ‘theoretische’ kennen en het weten. ‘Zijn oog moet gelijk met de zon zijn, overeenkomstig zijn oorsprong; ook wanneer het toornig is en misnoegd de wereld inkijkt, draagt het nog het stempel

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 23.

¹⁸ Het Principium Individuationis is het individualiseringsprincipe. Het staat voor de scheiding tussen mens en mens, maar hierdoor ook voor de mogelijkheid tot ontplooiing van het individu.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 24.

²⁰ Ibidem, 24.

²¹ Ibidem, 23.

²² Ibidem, 24.

²³ Samuel IJsseling, *Apollo, Dionysus, Aphrodite en de anderen*, 13.

van de schone schijn'²⁴, aldus Nietzsche. Bij Apollo blijft alles op zijn plaats en kent zijn plek, het zal nooit daar buiten treden. Dionysus doet juist niets anders dan constant naar buiten te treden, grenzen te overschrijden en in deze beweging met alles verbinding te maken.

2.3.1.4 *Maat en 'Principium Individuationis' of grenzeloosheid en 'eenwording oer-zijn'*

Alle tot nog toe genoemde tegenstellingen die het apollinische en dionysische kenmerken, krijgen betekenis in het licht van de maat en de grenzeloosheid. In het dionysische worden grenzen niet ervaren of overschreden terwijl het apollinische juist bestaat bij de gratie van Apollo's onderscheidend vermogen. Het 'principium individuationis' ziet Nietzsche als kenmerkend voor het vermogen van Apollo zich af te scheiden. Het duidt namelijk op een sterk begrip van individuatie.

'Deze vergoddelijking van de individuatie kent, zo ze al als gebiedend en voorschriften gevend opgevat kan worden, slechts één wet, namelijk het individu, dat wil zeggen het respecteren van de grenzen van het individu, de *maat* in de Helleense zin van het woord.'²⁵

Daar waar het apollinische de kracht van het individu laat zien, brengt het dionysische ons juist de waarde van verbinding, zowel met de (mede-)mens als met de natuur. Nietzsche beschrijft deze verbinding van Dionysus als de 'eenwording met het oer-zijn'²⁶. Deze lijkt op het eerste gezicht een rang aan te brengen in het onderscheid van Apollo en Dionysus; het *oer-zijn* doet zich immers voor als iets kernachtigs of 'dicht bij de waarheid komend' en lijkt daardoor waardevoller dan het 'principium individuationis'. Dit is niet noodzakelijk het geval. Het is niet alleen Dionysus die de mogelijkheid in zich blijkt te dragen een glimp op te vangen van het oer-zijn. Apollo 'doet zich ook hier weer aan ons voor als het vergoddelijkte principium individuationis, waarin het eeuwig bereikte doel van het oer-ene, zijn verlossing door de schijn, zich alleen kan voltrekken'²⁷. Zowel Dionysus als Apollo kan zich verbinden met het oer-ene, dat een nauwe verwantschap laat zien met de Wil.

2.3.1.5 *Poëzie en muziek*

Terwijl Nietzsche op zoek is naar een balans tussen het apollinische en dionysische, laat hij in zijn zoektocht hiernaar een duidelijke voorliefde voor de muziek zien. Gezien zijn grote waardering voor Richard Wagner (1813-1883) en zijn inspirator Arthur Schopenhauer (1788-1860) is dit niet erg vreemd. Voor Nietzsche is Wagner de kunstenaar der kunstenaars die als geen ander de heilige 'dynamische verhouding in verschil' tussen Apollo en Dionysus in de tragische muziek weet uit te drukken. De muziek van Wagner is voor Nietzsche dé mogelijkheid een herleving van de *tragische* cultuur tot stand te laten komen. De muziek is in Schopenhaueriaanse zin een directe afgeleide van de Wil zelf en heeft daarom een nauwe verwantschap met het *wezen* van alle dingen²⁸. Deze kunstuiting is te zien zowel als

²⁴ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 24.

²⁵ Ibidem, 35.

²⁶ Ibidem, 57.

²⁷ Ibidem, 35.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 99.

apollinisch, als dionysisch. ‘De muziek van Apollo was Dorische architectuur in tonen’²⁹. De Dorische kunst is minimaal, overzichtelijk en gecontroleerd. De dionysische muziek laat het tegengestelde horen; juist een heftige, extatische stijl met uitspattingen naar boven en beneden. Het *wezen* van de muziek ziet Nietzsche als hét fundament van de Griekse tragedie en is verbonden met het Oer-ene, of *is* een directe afgeleide van het Oer-ene.

Een kunstvorm die wel duidelijker tot een van de twee polen behoort, is de poëzie. De poëzie als kunstuiting vindt haar wortels onherroepelijk in het apollinische, omdat haar geordende structuur en de grenzen van de taal ervoor zorgen dat zij enkel en alleen uitgedrukt kan worden in de wereld van de *verschijning*. Over de tegenstelling van de taal en de muziek zegt Nietzsche het volgende:

‘De taal kan op geen enkele manier volledig vat krijgen op de wereldsymboliek van de muziek, omdat de laatste de oertegenspraak en de oerpijn in het hart van het oer-ene symboliseert, en dus een sfeer symboliseert die aan elke verschijning voorafgaat en elke verschijning overstijgt.’³⁰

Beide werelden kunnen geen vat krijgen op elkaar en zullen dansend om hetzelfde midden constant met elkaar in tegenspraak blijven, als een ‘dynamische verhouding in verschil’.

2.3.1.6 De ‘theoretische’, ‘Dorische’ God en de ‘barbaar’ en ‘Dithyrambische’

De overige drie kenmerken hebben geen duidelijk tegenpool, maar zijn toch belangrijk hier te noemen omdat Nietzsche deze niet zonder reden toeschrijft aan Apollo. Het eerste, waarbij Nietzsche Apollo als theoretische God beschrijft, heeft betrekking op een wereldbeschouwing die niet-dionysisch is en past bij de geestestoestand van Socrates, wie Nietzsche ‘prototype en stamvader’³¹ van de *theoretische mens* noemt. De ‘theoretische’ eigenschap van rationele schoonheid van Apollo komt op deze manier tot uiting in een (moderne) cultuur van wetenschap. De rationele ‘helderheid’ van Apollo komt tot uiting in het tweede kenmerk en is gelegen in zijn *schijnende* kwaliteit. Als God van het licht *schijnt* hij helderheid op het aardse leven en maakt het mogelijk de dingen van elkaar te onderscheiden. ‘Een al te grote nabijheid en vloeiende overgang van het een in het ander worden door hem verfoeid en een zekere afstandelijkheid hoog gewaardeerd.’³² Nietzsches derde duiding van Apollo is dat hij een *Dorische* God is. De Dorische kunst en architectuur is een sobere kunst met duidelijke lijnen en weinig onverwachte elementen. ‘In de Dorische kunst is deze majesteitelijk-afwijzende houding van Apollo vereeuwigd.’³³ De ‘majesteitelijk-afwijzende houding’ verwijst naar een afwijzing van de – in die tijd – opkomende Dionysusfeesten.³⁴ De Dorische kunst is geordend, harmonisch en apollinisch.

Er zijn nog twee concepten die Nietzsche verbindt aan Dionysus. Allereerst beschrijft Nietzsche Dionysus of het dionysische als ‘barbaars’, het niet-apollinische, dat wil zeggen alles dat grenzeloos is

²⁹ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 29.

³⁰ Ibidem, 47.

³¹ Ibidem, 110.

³² Samuel IJsseling, *Apollo, Dionysus, Aphrodite en de anderen*, 13.

³³ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 28.

³⁴ Ibidem, 27.

behoort tot de ‘barbarenwereld’³⁵. Het is barbaars, omdat het met geen enkele grens rekening houdt en in alle vurigheid geweld aan doet. Het tweede concept beschrijft de ‘Dithyrambe’; een lofzang aan Dionysus. Volledig toegewijd richt het dithyrambische koor zich tot Dionysus:

‘Het dithyrambische koor daarentegen [in tegenstelling tot maagden van Apollo] is een koor van mensen die een metamorfose hebben ondergaan, en die hun burgerlijke verleden, hun maatschappelijk positie volkomen vergeten zijn: zij zijn tijdloze, buiten elke maatschappelijk context levende dienaren van hun god.’³⁶

2.3.1.7 *Cultuurleugen en natuurwaarheid*

Het onderscheid tussen dionysische vurigheid, oorspronkelijkheid, betovering en extase en de apollinische schijn, droomwereld en helderheid krijgt een nieuwe betekenis in de tegenstelling van de *Cultuurleugen* versus de *Natuurwaarheid*. Hiermee wordt de kern van *De geboorte van de tragedie* duidelijk afgetekend, omdat de tegenstelling van het apollinische en dionysische niet alleen van waarde is binnen de wereld van de kunst, maar ook dient als cultuurkritiek. De *natuurwaarheid* verwijst naar een *natuurwezen* dat zich verhoudt tot de *geciviliseerde* mens zoals ‘de dionysische muziek tot de beschaving’³⁷. De *muziek* en de *natuur* vinden haar oorsprong in het ware wezen van alle dingen en weerspiegelen de *waarheid*. Daartegenover staat de *cultuur* die de kunst heeft verdreven uit haar leven; zij representeert een façade, een *leugen*. Op deze manier wordt de kunst en de cultuur en daarmee ook de natuur door haar eigen soort bedreigd. Een verklaring hiervoor zou gevonden kunnen worden in de ontwikkeling van het christendom, omdat volgens Nietzsche het christendom elke vorm van kunst afwijst.

‘de christelijke leer, die *alleen maar* moreel is en wil zijn, en die met haar absolute maatstaven, bijvoorbeeld alleen al met de waarachtigheid van God, *elke* vorm van kunst naar het rijk van de *leugen* verwijst – dat wil zeggen ontkent, verdoemt en veroordeelt.’

Omdat de kunst van haar troon gestoten is en de huidige cultuur volgens Nietzsche op een *leugen* berust, zal een herwaardering van de Griekse tragedie de wedergeboorte van de cultuur moeten betekenen. Het lijkt erop dat zowel het christendom als de moderne theoretische cultuur hier de aanstichters van zijn. De moderne 19^e-eeuwse cultuur kenmerkt zich door een onbeperkt (logisch) positivisme en krijgt als theoretische cultuur veelal gestalte in het apollinische.³⁸ Dit alles plaatst de cultuur voor een grote uitdaging, omdat het verlangen naar het oorspronkelijke, ‘de natuur, waarin nog geen kennis heeft ingegrepen, waarin de zegels van de cultuur nog niet zijn verbroken’³⁹ spreekt uit elke bladzijde van het

³⁵ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 35.

³⁶ Ibidem, 56.

³⁷ Ibidem, 51.

³⁸ Ibidem, 111-113.

³⁹ Ibidem, 53.

boek. Echter, wil dit ‘natuurlijke’ (dionysische) een plaats krijgen, dan dient het zich te nestelen *in* en te bewegen *vanuit* het ‘gecultiveerde’ (apollinische).

2.3.2 *Unzeitgemäße Betrachtungen – Morgenröte*

Na een uitzonderlijk veelvuldig voorkomen van de twee begrippen in *Die Geburt der Tragödie*, komen de begrippen vervolgens nauwelijks meer voor. Nietzsche noemt het begrip Dionysus in het eerste deel van de Schlechta index slechts één keer in *Menschliches, Allzumenschliches* wanneer hij spreekt van ‘Dionysosfesten’. Apollo komt twee keer voorbij: in *Menschliches, Allzumenschliches* als ‘ein lakonischer Apollo’ en in *Morgenröte* heeft Nietzsche het over ‘Apollo vom Belvedere’, waarmee hij verwijst naar het standbeeld van Apollo dat in de 15^e eeuw werd herontdekt en stamt uit de klassieke oudheid. In *Unzeitgemäße Betrachtungen*, het boek dat bestaat uit vier delen en dat volgt op *Die Geburt der Tragödie*, komen de begrippen zelfs geen enkele keer voor.

2.4 DEEL 2: DIE FRÖHLICHE WISSENSCHAFT - DIONYSOS-DITHYRAMBEN

Apollo wordt op pagina 94 van het tweede deel voor het eerst genoemd in fragment 84, *Vom Ursprunge der Poesie* als de God van de voorstelling en het ritme. Het eerstvolgende moment wanneer Nietzsche spreekt van Dionysus of Apollo stelt hij zichzelf in fragment 370 van *Die fröhliche Wissenschaft* de vraag: ‘Was ist Romantik?’. In zijn formulering van een antwoord komt hij langs de kunst, de filosofie en Schopenhauer en Wagner uit bij ‘der dionysische Gott und Mensch’. In *Also sprach Zarathustra* komen de begrippen niet voor. Dan komt in *Jenseits von Gut und Böse* ‘Gottes Dionysos’ één keer voor en het ‘dionysische drama’ in *Zur Genealogie der Moral* ook slechts één keer. De verwijzing van Schlechta in de index van het begrip ‘Apollo’ naar pagina 627 en fragment 80 van het tweede deel van Nietzsches werk is niet terug te vinden. Misschien interpreteert Schlechta dit stukje tekst als verwijzend naar het apollinische: ‘- Und Sokrates? – Und der ‘wissenschaftliche Mensch’? – ’⁴⁰. Toch is het enigszins vreemd te noemen aangezien hij in de rest van de index enkel verwijst naar de plaatsen waar het omschreven begrip *letterlijk* terug te vinden is. In *Götzen-Dämmerung* en *Ecce Homo* lijkt Nietzsches aandacht voor het dionysische ineens weer op te leven. Aan het einde van het tweede deel schijft hij zelfs de *Dionysos-Dithyramben*, de lofzangen aan Dionysus. Het apollinische daarentegen blijft afwezig, deze noemt hij in de drie werken niet of nauwelijks. In *Götzen-Dämmerung* komt het begrip Apollo slechts één keer voor op pagina 996 van deel 2 van de Schlechta index. Dionysus, echter, komt meerdere keren voor op pagina 996, 1001, 1025, 1030, 1031 en 1032. De eerste omschrijving van het begrippenpaar betreft een uitleg hiervan als twee in de esthetica aanwezige vormen van roes.⁴¹ In de tweede beschrijving spreekt Nietzsche van Dionysus als Ariadne’s ‘filosofische minnaar’⁴² en op pagina 1025 beschrijft Nietzsche een geloof dat gebouwd is op het dionysische:

⁴⁰ Karl Schlechta, *Friedrich Nietzsche. Werke in drei banden*, 627.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Afgodenschatering* (Amsterdam: De arbeiderspers, 1997), 69.

⁴² Ibidem, 76.

‘Zulk een *vrij* geworden geest staat met een blij en zelfverzekerd fatalisme midden in het Al, in het geloof dat alleen het afzonderlijke verwerpelijk is, dat in het grote geheel alles verlost en bevestigd wordt – *hij ontkent niet meer*... Maar een dergelijk geloof is het hoogste van alle mogelijke geloven: ik heb het bij de doop de naam meegegeven van *Dionysus*’⁴³

Op de laatste pagina’s onder het kopje ‘Wat ik aan de Ouden te danken heb’ noemt Nietzsche Dionysus drie keer. Wederom wordt Dionysus aangeprezen als een eeuwig verheven kracht (van de Helleense Wil), wordt hij gekenmerkt door de lust van het scheppen en het ‘ja-zeggen’.⁴⁴ Nietzsche beschrijft dat het tragische gevoel verkeerd is begrepen en besluit dit boek met een terugblik op zijn eerdere werk:

‘En daarmee ben ik weer terug bij het punt vanwaar ik ooit vertrok – *de Geburt der Tragödie* was mijn eerste herwaardering van alle waarden: daarmee bevind ik me weer op de bodem waarop mijn willen, mijn *kunnen* groeit – ik, de laatste leerling van de filosoof Dionysus, - ik, de leraar van de eeuwige terugkeer...’⁴⁵

Ook in het boek *Ecco Homo* komt het begrip Apollo maar één keer voor op pagina 1142 en Dionysus op 1108, 1109, 1111, 1134, 1136, 1138, 1140, 1143, 1153 en 1159. De eerste drie pagina’s van deze reeks (1108-1111) betreft een terugblik op *de Geburt der Tragödie* waarin Nietzsche laat zien dat dit werk veelal verkeerd geïnterpreteerd wordt en dat het noodzakelijk is in te zien wat het gevaar van de Socratische cultuur is voor de Griekse cultuur en haar verweer tegen het pessimisme. ‘Het is zelf [de redelijkheid of het Socratische] noch apollinisch, noch dionysisch; het *negeert* alle *esthetische* waarden (...).’⁴⁶ Nietzsche noemt dit ‘in de diepste zin nihilistisch’⁴⁷. In deze bladzijden pleit hij voor een *tragische wijsheid*, aanvaarding, eeuwige lust en een ja-zeggen tegen al wat komt.⁴⁸ Op de pagina’s 1134 tot 1140 reflecteert Nietzsche op *Also Sprach Zarathustra* en noemt Dionysus daarin vier keer. Opnieuw definieert hij Dionysus als een volledig ‘ja-zeggend’⁴⁹ wezen. Hij legt een duidelijker verbinding met de begrippen ‘Zarathustra’ en de ‘Übermensch’ en benadrukt het *scheppende* karakter van het dionysische.⁵⁰ Op pagina 1143, die de eerste bladzijde van Nietzsches reflectie op de *Genealogie van de moraal* betreft, wordt Dionysus beschreven als ‘de god van de duisternis’⁵¹. Verderop beschrijft hij onder het kopje *Waarom ik een noodlot ben* dat hij het vernietigende⁵² van het dionysische gehoorzaamt en daarmee als immoralist te zien is. Net zoals *Götzen-Dämmerung* eindigt dit boek (op pagina 1159)

⁴³ Friedrich Nietzsche, *Afgodenschemering*, 107.

⁴⁴ Ibidem, 114-117.

⁴⁵ Ibidem, 117.

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (Amsterdam: De arbeiderspers, 2000), 68.

⁴⁷ Ibidem, 68.

⁴⁸ Ibidem, 70-71.

⁴⁹ Ibidem, 105.

⁵⁰ Ibidem, 109-110.

⁵¹ Ibidem, 113.

⁵² Ibidem, 129.

met een verwijzing naar Dionysus: ‘*Dionysus tegen de gekruisigde...*’⁵³ Helemaal aan het einde van het tweede deel schrijft Nietzsche een verzameling lofzangen in het boekje *Dionysos-Dithyramben*.

2.5 DEEL 3: AUTOBIOGRAPHISCHES AUS DEN JAHREN 1856-1869 – BRIEFE

In het begin van deel drie komt het begrip apollinisch twee keer voor: één keer in *Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten* en één keer in *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*. In het een na laatste deel, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, oftewel *Der Wille zur Macht*, komen beide begrippen weer voor en lijken hier wel een laatste opleving mee te maken. Op de pagina’s 432, 463, 493, 497, 556, 578, 651, 662, 738, 772, 773, 785, 791, 792, 834 en 912 wordt Dionysus genoemd en op pagina 497, 785, 791, en 792 Apollo. Karl Schlehta heeft niet dezelfde volgorde aangehouden als de uitgevers van de Nederlandse uitgave en hij heeft de verschillende delen niet genummerd. Daarom zal ik de stukken uit *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre* soms zelf vertalen.

In het eerste citaat beschrijft Nietzsche de ‘dionysische Lust’⁵⁴. In het volgende citaat (463) wordt Dionysus gepresenteerd als ‘*Richter!*’⁵⁵ en als behorend tot grote namen als Goethe, Beethoven, Shakespeare en Raffael⁵⁶. Zo’n dertig pagina’s later (493) kiest Nietzsche het woord Dionysus om te omschrijven hoe krachtig het verlangen naar vernietiging en verandering van de toekomst is: ‘Das Verlangen nach Zerstörung, Wechsel, Werden *kann* des Ausdruck der übervollen zukunfts Schwangern Kraft sein (...)’⁵⁷. Op pagina 497 beschrijft hij de tegenstelling tussen Apollo en Dionysus; Apollo als ‘die Ewigkeit der schönen Form’⁵⁸ (de eeuwigheid van de schone vorm) en Dionysus als ‘Sinnlichkeit und Grausamkeit’⁵⁹ (sensualiteit en wreedheid). Nietzsche heeft het er op pagina 556 over dat hij het ‘*dionysisch*’ in den Händen’⁶⁰ heeft en spreekt op pagina 578 van ‘Mein Dionysos-ideaal’⁶¹. Zo’n honderd pagina’s verder in het boek beschrijft hij Dionysus in een rijtje Griekse Goden: ‘Isis, Mithras, Dionysos, die ‘große Mutter’⁶² en tegenover de religieuzen. Een stukje verderop laat hij zien dat er ‘een vorm van moed voor nodig is een sympathie te koesteren voor dat wat verschrikkelijk en twijfelachtig is omdat dit het dionysische is in wil, geest en smaak’⁶³. Weer honderd pagina’s verder wordt Dionysus wederom omschreven als in oppositie met de gekruisigde in het citaat ‘Dionysos gegen den ‘Gekreuzigten’⁶⁴. Op de pagina’s 772 en 773 gaat hij hier op door wanneer hij twee typen omschrijft die tegenover elkaar te plaatsen zijn: ‘*Dionysos und der Gekreuzigte*’⁶⁵. Op pagina 785 vervolgt

⁵³ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, 137.

⁵⁴ Karl Schlehta, *Friedrich Nietzsche. Werke in drei banden*, 432.

⁵⁵ Ibidem, 463.

⁵⁶ Ibidem, 463.

⁵⁷ Ibidem, 493.

⁵⁸ Ibidem, 497.

⁵⁹ Ibidem, 497.

⁶⁰ Ibidem, 556.

⁶¹ Ibidem, 578.

⁶² Ibidem, 651.

⁶³ Ibidem, 662.

⁶⁴ Karl Schlehta, *Friedrich Nietzsche. Werke in drei banden*, 738.

⁶⁵ Ibidem, 772.

Nietzsche met de tekst 'Im dionysischen Rausche ist die Geschlechtlichkeit und die Wollust: sie fehlt nicht im apollinischen'⁶⁶. Op pagina 791 geeft Nietzsche een letterlijke beschrijving van de begrippen:

'Mit dem Wort *'dionysisch'* ist ausgedrückt: ein Drang zur Einheit Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, über den Abgrund des Vergehens: das Leidenschaftlich-schmerzliche Überschwellen in dunklere, vollere, schwebendere Zustände (...)'⁶⁷ en 'Mit dem Wort *'apollinische'* ist ausgedrückt: der Drang zum vollkommenen Für-sich-sein, zum typischen 'Individuum', zu allem was vereinfacht, herausgebt, stark, deutlich, unzweideutig, typisch macht: die Freiheit unter dem Gesetz.'⁶⁸

Een pagina verder (792) beschrijft hij de 'tegenstelling tussen het dionysische en apollinische van de Griekse ziel als een groot raadsel'⁶⁹. Voor het eerst sinds *Ecce Homo* noemt Nietzsche op pagina 834 weer het *'dionysischen Ja-sagen'*⁷⁰ en de laatste keer dat Dionysus genoemd wordt, oppert hij het dionysische als *'Meine erste Lösung'*⁷¹; zijn eerste oplossing. Het dionysische heeft duidelijk een andere plaats gekregen in Nietzsches werk; hij heeft een nieuwe collega gekregen die tegelijkertijd misschien wel te zien is als zijn grootste rivaal.

⁶⁶ Karl Schlehta, *Friedrich Nietzsche. Werke in drei banden*, 785.

⁶⁷ Ibidem, 791.

⁶⁸ Ibidem, 791.

⁶⁹ Ibidem, 792.

⁷⁰ Ibidem, 834.

⁷¹ Ibidem, 912.

3. ANALYSE: MEER DAN EEN VERHOUDING

In dit hoofdstuk wordt de veranderde verhouding tussen het apollinische en het dionysische in het werk van Nietzsche verkend. Eerst wordt de filosofische oorsprong van zijn (balans-)denken onderzocht aan de hand van voorgangers als Kant en Schopenhauer. Daarna onderzoek ik hoe Nietzsches onderzoek naar de tegenstelling in het eerdere werk van *De geboorte van de tragedie*, aan het eind van dit werk uit lijkt te monden in een tragisch ideaal. Als laatste laat ik zien wat er ná *De geboorte van de tragedie* lijkt te gebeuren met de ‘de dynamische verhouding in verschil’ en wordt beschreven welke verschuivingen plaatsvinden.

3.1 ERVOOR: HET WEZEN EN DE VERSCHIJNING

Uit het voorgaande hoofdstuk is duidelijk geworden dat het begrippenpaar ontzettend vaak voorkomt in Nietzsches werk en een grote rol speelt in zijn denken. In dit hoofdstuk laat ik zien wat er nu eigenlijk aan de hand is met het begrippenpaar. Om hier zicht op te krijgen onderzoek ik eerst de filosofische oorsprong van het begrippenpaar, dan interpreteer ik Nietzsches balans-denken in *De geboorte van de tragedie* als tragisch ideaal en als laatste onderzoek ik welke complexe wending zijn ‘balans-denken’ neemt ná dit werk.

In *De geboorte van de tragedie* verbindt Nietzsche het apollinische met de *verschijning* en het dionysische met het *wezen*. Ook klinkt met enige regelmaat een afkeur van het apollinische en een liefde voor het dionysische in zijn tekst. Toch weigert hij het één boven het ander te verkiezen en worstelt hij zich door zijn zoektocht naar een mogelijke evenwichtige verhouding heen. Apollo laat de kwaliteiten zien van de rationele en theoretische kennis; hij straalt wijze rust uit en heeft een ascetische levensstijl. Dionysus wakkert een vurige inzet aan en heeft veel meer te maken met een intuïtieve ervaring van iets dat dermate dicht bij de natuur staat waardoor het wordt verbonden aan het ‘Oer-ene’ of het *wezen*. Met de betekenis die Nietzsche verleent aan de begrippen ‘apollinisch’ en ‘dionysisch’ plaatst hij zich in een filosofische traditie die op zoek is naar een gecompliceerde balans tussen iets dat zich manifesteert in een *wezen* en iets dat zich laat zien als de *verschijning*. Het onderscheid tussen het *wezen* en de *verschijning* in Nietzsches filosofie wordt gedragen door voor hem belangrijke bronnen: Schopenhauer en Kant. Ook zij zien de noodzakelijkheid van het streven naar een balans tussen deze twee ‘werelden’.

‘(...) beide zo verschillende aandriften volgen elk hun eigen weg, meestal in openlijke tweespalt met elkaar en elkaar wederzijds prikkelend tot steeds nieuwe, levenskrachtiger geboorten, om daarin de strijd als gevolg van deze tegenstelling te laten voortbestaan, een tegenstelling die slechts in schijn door het woord ‘kunst’ overbrugd wordt; totdat ze ten slotte, door een wonderbaarlijke metafysische krachtinspanning van de Helleense Wil, de handen in elkaar slaan en aldus even het dionysische als Apollinische kunstwerk van de Attische tragedie tot stand brengen.’⁷²

⁷² Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 21.

In de tragedie wordt de ‘dynamische verhouding in verschil’ uitgedrukt als een balans in de kunst, die ook aanwezig is in een cultuur wanneer die is zoals ze hoort te zijn. Dit is nu precies het punt waar Nietzsches worsteling begint: er is iets gebeurd in de cultuur waardoor een disbalans is ontstaan. De begrippen *wezen* en *verschijning* zijn te zien als metafoor voor een filosofische worsteling met twee logica’s die een lange geschiedenis kent en begint met het dualisme van René Descartes. De scheiding tussen lichaam en geest zet een filosofisch onderzoek in gang waar menig filosoof zich tot de huidige tijd over buigt. De kloof tussen het empirisme en rationalisme komt hier uit voort en door verschillende denkers wordt geprobeerd deze twee werelden te verenigen. Immanuel Kant (1724-1804) probeert de twee logica’s te verzoenen in zijn transcendentale filosofie. De filosofie staat hiermee voor een nieuwe uitdaging waar onder andere Schopenhauer en Nietzsche in mee worden genomen en op geheel eigen wijze een nieuwe draai aan geven.

Immanuel Kant en Arthur Schopenhauer zijn belangrijke inspiratiebronnen voor Nietzsche. Zij worden in *De geboorte van de tragedie* veelvuldig genoemd. Zowel Kant als Schopenhauer hield zich bezig met het onderscheid tussen het *wezen* en de *verschijning*. Immanuel Kant ontwikkelde het begrip ‘Ding-an-sich’. Dit begrip beschrijft de werkelijkheid zoals ze is, *de noumenale werkelijkheid*. Daarmee wordt tegelijkertijd geïmpliceerd dat er ook een wereld is die niet ‘Ding-an-sich’ is, in Kants termen: *de fenomenale werkelijkheid*. Arthur Schopenhauer baseert zijn filosofie van het onderscheid tussen *de Wil* en de *Voorstelling* grotendeels op Kants onderscheid en transcendentale filosofie. De filosofische lijn die ik hier volg gaat terug naar het Platoonse onderscheid tussen de *Idee* en het *Idool*, de tegenstelling tussen de *ideeënwereld* en de *zintuigelijke wereld*, waarbij de laatstgenoemde slechts een afspiegeling van de Idee kan zijn. En hoewel deze ‘slechts’ een afspiegeling is, betekent dit niet dat zij ondergeschikt is aan de Idee.

‘Dankzij hun enorme dapperheid en wijsheid zijn Kant en Schopenhauer erin geslaagd een zwaarbevochten zege te behalen over het optimisme dat in het wezen der logica besloten ligt en dat de basis vormt van onze cultuur.’⁷³

Kant, Schopenhauer en Nietzsche zijn op zoek naar een vorm waarin de twee werelden met elkaar en naast elkaar kunnen bestaan. Ondanks dat bij deze denkers soms een voorliefde door lijkt te klinken voor het *wezen*, omdat zij een sterke kritiek hebben op het 19^e-eeuwse rationalisme en het tegengestelde hiervan een plek willen geven in de cultuur, is het interessante aan deze discussie nu juist het feit dat alle drie de denkers op zoek zijn naar een evenredige ruimte voor beide kanten van de medaille. Dit blijkt een erg lastige opgave.

‘Kant was op het eiland gebleven en had de ‘stormachtige oceaan’ het ominieuze ‘ding op zich’ genoemd; Schopenhauer had zich al verder naar buiten gewaagd toen hij de oceaan de naam ‘wil’

⁷³ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 112.

gaf. En bij Nietzsche is de absolute werkelijkheid het *dionysische*, in de woorden van Goethe die Nietzsche citeert: ‘een eeuwige zee, een steeds wisselende deining, een gloeiend leven’ (1,64).⁷⁴

Kant en Schopenhauer doen filosofisch onderzoek naar de manier waarop de mens kennis verwerft. Schopenhauer beschrijft in *De wereld als Wil en Voorstelling* dat de ‘echte’ wereld nauw verbonden is met de wereld van het *Willen* en komt tot de ontdekking dat niet de geest maar de Wil het onderwerp van studie moet zijn. Begrippen als ‘verlangen’ en ‘lust’ structureren onze werkelijkheid net zoals de ‘redelijkheid’ en ‘wetenschap’. Daarom zouden deze een gelijke plaats en waardering moeten krijgen. Voor Schopenhauer is het de kunst en in het bijzonder de muziek, die een ontmoeting met de Idee of het ‘Ding-an-sich’ mogelijk maakt. Hij ziet de muziek als mogelijkheid om een glimp op te vangen van de ‘ene ware werkelijkheid’⁷⁵. Alleen in de muziek kan de mens daadwerkelijk kennis maken met de Wil, omdat de muziek en de Wil in metafysische zin met elkaar samenvallen.⁷⁶ De diepere structuur van de werkelijkheid is volgens Schopenhauer te zien als één groot *Willen*. Patricia de Martelaere beschrijft dit in de inleiding van *De wereld als Wil en Voorstelling* als volgt:

‘De wil is de anonieme dynamiek die de hele werkelijkheid doordringt; hij is het Kantiaanse Ding-an-sich, het hart van de wereld, dat nooit rechtstreeks wordt waargenomen maar waarvan het kloppen tot in het kleinste onderdeel merkbaar is.’⁷⁷

De filosofie van de Wil en de ontmoeting met deze Wil door de objectieve ervaring van het individu in de muziek is duidelijk te zien als inspiratie voor Nietzsches werk *De geboorte van de tragedie*. ‘The notion of the primal nature of the will is the connecting link between Nietzsche and Schopenhauer’ schrijft Grace Neal Dolson in 1901 in het artikel *The influence of Schopenhauer upon Nietzsche* waarin hij tevens een verbinding legt tussen Schopenhauers filosofie en het apollinische en dionysische in het werk van Nietzsche.⁷⁸ Deze lijn volgend komen we een stuk verder in de geschiedenis onherroepelijk uit bij Immanuel Kant. Kant schrijft de ‘Kritiek van de zuivere rede’ en doet in dit werk ‘geen beroep meer op God, maar zoekt de bron van iedere kennis alleen in de menselijke geest’⁷⁹ om op deze manier de grenzen van de kennis te onderzoeken en ruimte te scheppen voor ethiek en religie.⁸⁰ Dit wil hij doen door het empirisme en rationalisme te verzoenen, en een transcendentale filosofie te ontwikkelen waarin hij laat zien dat de bron van alle kennis gelegen is in zowel de empirie als de ratio. Wat wij in de wereld waarnemen is volgens Kant altijd bepaald door de manier waarop onze rede is ‘ingedeeld’ of ‘opgebouwd’. Dat wil zeggen: de categorieën van ons verstand bepalen hoe wij de werkelijkheid waarnemen. De werkelijkheid is vervolgens onder te verdelen in een *waarneembare* werkelijkheid, die

⁷⁴ Rudiger Safranski, *Nietzsche. Een biografie van zijn denken* (Amsterdam: Amstel Uitgevers, 2009), 69.

⁷⁵ Arthur Schopenhauer, *De wereld als Wil en Voorstelling* (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997), 20.

⁷⁶ Ibidem, 22.

⁷⁷ Arthur Schopenhauer, *De wereld als Wil en Voorstelling*, 12.

⁷⁸ Grace Neal Dolson, “The influence of Schopenhauer upon Nietzsche,” *The Philosophical Review* 10 (1901): 244, geraadpleegd op 25 juli 2016, DOI: 10.2307/2176260.

⁷⁹ Karin de Boer, *Kants Kritiek van de zuivere rede: een leeswijzer* (Amsterdam: Boom, 2010), 65.

⁸⁰ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede* (Amsterdam: Boom, 2004), 31.

voor de mens kenbaar is, en de werkelijkheid zoals zij *op zichzelf is*, die nooit en op geen enkele manier kenbaar is. Met dit onderscheid laat Kant zien hoe de mens de wereld, met een ‘noodzakelijke structuur’⁸¹ van ruimte en tijd, kan waarnemen en kennen. De wereld zoals wij die (kunnen) kennen is de wereld van de *fenomenen*, oftewel de *fenomenale werkelijkheid*. De wereld die voor de mens niet kenbaar is, is de *noumenale* werkelijkheid van het *Ding-an-sich*.

‘De verdienste van Kant was dat hij aantoonde dat kennis beperkt is: wij kunnen nooit weten hoe de wereld op zichzelf is, alleen hoe ze zich aan ons voordoet, zij het als wetenschappers of als gewone waarnemers. De pretenties van de traditionele metafysici, dat wij kennis kunnen hebben van God, de onsterfelijkheid van de ziel, of van een bovennatuurlijke orde die het hele heelal doordringt, waren dus ten dode opgeschreven.’⁸²

Aansluitend op het bovenstaande citaat schrijven de inleiders van de in het Nederlands vertaalde *Kritiek van de zuivere rede* dat Nietzsches opvattingen over religie - hoewel deze ook sterk afwijken - onlosmakelijk verbonden zijn met die van Kant: ‘Kant had God uitgehongerd, daarom kon Nietzsche Zijn overlijdensakte opmaken.’⁸³ Hiermee wordt bedoeld dat Kant de verhouding tussen God en de mens zodanig verandert, dat niet God maar de mens zelf de verantwoording is geworden van al zijn daden. Hiermee wordt de mens ‘ontketend’ en autonoom.

3.2 DE WORSTELING: EEN VERGEEFSE ZOEKTOCHT NAAR BALANS

Nu de filosofische wortels van Nietzsches balans-denken afgetekend zijn, is het van belang ook de historische context van zijn balans-denken kort aan te stippen. Een belangrijk keerpunt voor de westerse cultuur, waarvan Nietzsche de implicaties laat zien, is de overgang van *mythos* naar *logos*. De overgang van pre-axiale naar de axiale tijd betekent een verschuiving in de cultuurgeschiedenis waarbij een tijdperk van *mythen*, verhalen en Goden over gaat in een periode waar het rationele filosofische denken in de westerse cultuur aanvang neemt. In deze verschuiving, tussen 800 en 200 voor Christus, wordt de pre-axiale tijd losgelaten en ingeruild voor de axiale periode waarbij de mens zelf de samenleving gaat ordenen. Nietzsche spreekt in deze context over de *Attische* cultuur die ruimte moet maken voor de *Alexandrijnse* cultuur. Vanuit de (*logos*-)gedachte dat de mens alleen een rationeel dier is, is de mens geneigd terug te verlangen naar het tijdperk van de *mythos*. Nietzsche ziet elementen van de tegenstelling tussen *mythos* en *logos* terug in de balans tussen het apollinische en dionysische en laat in *De geboorte van de tragedie* zien dat de mens juist moet verlangen naar een cultuur waarbij een zekere balans bestaat tussen deze twee kanten van de mens, zoals die van de Grieken. In *De geboorte van de tragedie* onderzoekt Nietzsche wat er cultuurhistorisch gezien gebeurt met de twee krachten die werkzaam zijn in de mens en komt tot de conclusie dat er een disbalans is ontstaan. Als theoretische optimist en

⁸¹ Christopher Janaway, *Schopenhauer* (Rotterdam: Lemniscaat, 1994), 22.

⁸² Ibidem, 21.

⁸³ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, 36.

belichaming van het ‘kennen’ is Socrates het door de wetenschap gestuurde keerpunt van de wereldgeschiedenis⁸⁴, aldus Nietzsche. Tegenover deze Socratische wereldbeschouwing, die wijst op een bloei van de apollinische cultuur, staat een *tragische wereldbeschouwing*. Volgens Nietzsche is het de niet-dionysische geest die ‘de strijd aanbindt met de dionysische wijsheid en kunst’⁸⁵ en blijft de tragische mens in deze ‘onttoverde’ wereld verlangen naar ‘een nieuwe kunst, naar de kunst van de metafysische troost, naar de tragedie’⁸⁶. Enerzijds laat Nietzsche dus zien dat er in de moderne tijd een zeer problematische situatie is ontstaan en anderzijds lijkt hij toch nog hoop te koesteren voor een *tragische wereldbeschouwing*.

Wanneer we van het Griekse ‘gedronken’ hebben, ontstaat er een nieuwe manier van kennen die Nietzsche omschrijft als het *tragische* kennen: dan is de ‘onlesbare dorst naar optimistische kennis, die op een zo voorbeeldige wijze bij Socrates aanwezig was, in tragische berusting en behoefte aan kunst’⁸⁷ omgeslagen. De optimistische zienswijze, waarbij de wereld door theorie en wetenschap gestuurd wordt, is onhoudbaar volgens Nietzsche en het is Socrates die aan het hoofd van dit theoretisch optimisme staat. De optimist wil ‘niets meer helemáál hebben’⁸⁸ schrijft Nietzsche. Hij ziet Socrates als hét keerpunt van de wereldgeschiedenis, omdat Socrates een wereldbeschouwing vertegenwoordigt die voor het dionysische geen ruimte laat en berust op een apollinische geestestoestand. In zijn tijd spreekt Socrates met verschillende mensen op de straten van Athene. Na deze gesprekken trekt Socrates de conclusie dat geen van de mensen (die allen een verschillend beroep uitoefenen) werkelijke kennis had van wat zij deden, maar slechts ‘uit instinct’ hun beroep uitoefenden.⁸⁹ ‘Hiermee veroordeelde het Socratisme zowel de bestaande kunst als de bestaande ethiek’, aldus Nietzsche.⁹⁰ Met de uitspraak dat de mens alleen uit instinct zijn beroep beoefent en zich verre begeeft van enerlei kennis over zijn beroep, verklaart Socrates de creatieve, Griekse, dionysische kracht dood en verheft de anti-dionysische tendens tot grotere hoogten.⁹¹ De theoretische mens, zoals Nietzsche haar beschrijft, heeft een stap in de geschiedenis gezet die onomkeerbaar is en deze mens zal op een gegeven moment tegen haar eigen grenzen aan lopen. In de volgende uitspraak beschrijft Nietzsche het eigenlijke kenmerk van de ‘onttoverde’ westerse cultuur:

‘Wanneer hij hier, aan de grenzen van de wetenschap, tot zijn schrik ziet hoe de logica om haar eigen as draait en zich ten slotte in de staart bijt – breekt er bij hem een nieuwe vorm van kennen door, *het tragische kennen*, dat, al was het alleen maar om verdragen te worden, de kunst als bescherming en medicijn hard nodig heeft.’⁹²

⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 94.

⁸⁵ Ibidem, 109.

⁸⁶ Ibidem, 113.

⁸⁷ Ibidem, 95.

⁸⁸ Ibidem, 113.

⁸⁹ Ibidem, 84.

⁹⁰ Ibidem, 84.

⁹¹ Ibidem, 86-90.

⁹² Ibidem, 159.

Wanneer de wetenschap erkent dat het de kunst nodig heeft, ontstaat een *nieuwe* vorm van kennen; het *tragische* kennen. In de cultuur van het tragische kennen wordt ‘de plaats van de wetenschap als hoogste doel nu door de wijsheid ingenomen’.⁹³ Een nieuwe betovering, die in de *tragische levensbeschouwing* zichtbaar wordt, zou de ontstane disbalans moeten kunnen herstellen. In de betovering wordt, zoals Nietzsche het zelf beschrijft, ‘het evangelie van de wereldharmonie’⁹⁴ verkondigd en ‘worden niet alleen de banden tussen mens en mens weer aangehaald; ook de vervreemde, vijandige en onderdrukte natuur viert het feest van de hernieuwde verzoening met haar verloren zoon, de mens’⁹⁵. De mens is ‘een kunstwerk geworden’⁹⁶. In het dionysische wordt de verbinding tussen de mens en haar medemens en tussen de mens en de natuur hersteld, het streven naar wereldharmonie voert de boventoon en de mens wordt een kunstwerk. Dit alles kan niet gebeuren zonder dat dit dionysische in het apollinische aan ons verschijnt. Daarin wordt hij voor ons namelijk zichtbaar. Met de metafoor van de *musicerende Socrates* lijkt Nietzsche een (tijdelijke) vorm te hebben gevonden voor de *tragische levensbeschouwing*. In deze metafoor sluiten de kunst en de wetenschap de handen ineen:

‘Wanneer we vaststellen dat de oude tragedie door de dialectische drang tot weten en tot wetenschappelijk optimisme van haar plaats werd verdrongen, dan zou dat kunnen betekenen dat er sprake is van een permanente strijd tussen de *theoretische* en de *tragische wereldbeschouwing*; en pas wanneer de geest der wetenschap zijn grenzen heeft bereikt, en zijn aanspraak op de universele geldigheid door het aantoonbaar bestaan van die grenzen ontzenuwd is, mogen we hopen op een wedergeboorte van de tragedie, voor welke cultuurvorm we het symbool van de *musicerende Socrates* – in de eerder aangegeven zin – zouden kunnen gebruiken.’⁹⁷

De metafoor van de *musicerende Socrates*⁹⁸ lijkt een uitgebalanceerde betovering uit te drukken waaruit Nietzsches geloof in een herstelde balans blijkt. Steeds weer heeft Nietzsche het over de diepe gronden en wortels van de tragedie in een oorsprong die wij dienen te (her-)ontdekken. ‘We moeten nu alle tot dusver behandelde kunstprincipes te baat nemen om de weg te vinden in het labirint waarin, naar onze opvatting, de *Griekse tragedie haar oorsprong vindt*.’⁹⁹ Daarnaast laat hij zien dat de wortels van de tragedie ‘zuiver religieus’¹⁰⁰ zijn, zij een ‘metafysische troost’¹⁰¹ kunnen bieden en dat in de tragedie de ‘mythe haar diepste inhoud krijgt’¹⁰². De Griekse tragedie is de uitdrukking ‘van twee in elkaar verstrengelde kunstdriften, de *Apollinische en de Dionysische*’¹⁰³ en steunt op een ‘muzikaal-dionysisch fundament’¹⁰⁴. In *De geboorte van de tragedie* presenteert Nietzsche de *tragedie* en het *tragisch ideaal*

⁹³ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 112.

⁹⁴ Ibidem, 25.

⁹⁵ Ibidem, 25.

⁹⁶ Ibidem, 26.

⁹⁷ Ibidem, 105.

⁹⁸ Ibidem, 96.

⁹⁹ Ibidem, 47.

¹⁰⁰ Ibidem, 48.

¹⁰¹ Ibidem, 51.

¹⁰² Ibidem, 69.

¹⁰³ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 76.

¹⁰⁴ Ibidem, 89.

– in het broederlijk verbond tussen het apollinische en dionysische – steeds weer als een pleidooi voor het herwinnen van een balans en staat het symbool voor iets dat het streven van de westerse moderne cultuur zou moeten zijn.

‘Men zou dus de gecompliceerde verhouding tussen het Apollinische en dionysische binnen de tragedie op symbolische wijze kunnen omschrijven als een broederlijk verbond tussen beide godheden: Dionysus spreekt de taal van Apollo, en Apollo uiteindelijk de taal van Dionysus: waarmee het hoogste doel van de tragedie en de kunst in het algemeen bereikt is.’¹⁰⁵

In *De geboorte van de tragedie* is Nietzsches streven naar de balans en zijn hoop voor een tragische wereldbeschouwing voor de Westerse cultuur steeds het uitgangspunt. Toch wringt er iets. Enerzijds heeft hij geconcludeerd dat er een disbalans is ontstaan omdat het apollinische de boventoon voert, maar anderzijds blijft hij desondanks geloven in een mogelijke balans en zoekt hij op alle mogelijke manieren naar een vorm van herstel.

3.3 ERNA: EEN VERANDERENDE STRUCTUUR EN INHOUD

Direct na *De geboorte van de tragedie* gebeurt er iets cruciaals in Nietzsches denken. In zijn zoektocht naar de balans en zijn verlangen naar de Griekse tragedie als fundament voor de moderne cultuur plaatst hij alles in de ‘verhouding in verschil’. Al vrij snel na *De geboorte van de tragedie* verliest hij zijn geloof in die balans. De begrippen verdwijnen even bijna helemaal uit Nietzsches werk en komen daarna in een geheel andere vorm af en toe weer om de hoek kijken. Zoals ook te zien is in de *structuur* van het schema uit hoofdstuk twee, is het opvallend dat de begrippen Dionysus en dionysisch na *De geboorte van de tragedie* steeds weer opduiken en dat de begrippen Apollo en het apollinische daarentegen langzaam lijken te verdwijnen. Heel duidelijk is deze tendens te zien aan het werk *Dionysus-Dithyramben*, dat samen met *De geboorte van de tragedie* het enige boek is dat daadwerkelijk gewijd is aan de God Dionysus. Een heel belangrijk verschil echter tussen de twee werken, is dat *De geboorte van de tragedie* niet alleen een verering is van Dionysus, maar ook van Apollo en dat deze voornamelijk de hoop op een balans tussen beiden uitdrukt. In het hele overzicht dat in hoofdstuk twee gegeven is, wordt Apollo door Nietzsche bijna alleen genoemd als tegenstelling van Dionysus en wordt hij nauwelijks onafhankelijk beschreven. Dionysus als vernietigende kracht – misschien wel als persoonlijk voorbeeld voor Nietzsche als ‘filosoof met de hamer’¹⁰⁶ – komt alleen te staan. Dit laat zien dat Nietzsche nu niet meer gelooft in de balans, terwijl in *De geboorte van de tragedie* nu juist de balans dé waarheid is waar hij in gelooft. Na dit werk gelooft hij hier niet meer in en komt steeds meer tot de conclusie dat we ons moeten verzoenen met het idee dat een broederlijk verbond – in de zin van Apollo en Dionysus – niet

¹⁰⁵ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie*, 133.

¹⁰⁶ Noemt zichzelf de filosoof met de hamer. De ondertitel van *Afgodenschemering* is: ‘Of hoe men met de hamer filosofeert’.

mogelijk is. Hij ziet af van de utopie en ziet dat de moderne cultuur zichzelf geweld aan doet; zij laat een fundamentele, onomkeerbare, disbalans zien.

Door de veranderde *structuur* van de aanwezigheid van de begrippen gebeurt er iets substantieels met de *inhoud* van het begrip Dionysus en het dionysische. Eerst komt Dionysus op zichzelf te staan en wordt hij niet meer gecompenseerd door Apollo. De vernietigende kracht kan nu zonder enige structurering van Apollo zijn gang gaan. Dan krijgt Dionysus ineens een andere opponent en wordt geplaatst tegenover het type van de *gekruisigde*. Hierdoor verandert de betekenis die Nietzsche verleent aan het dionysische automatisch ook van connotatie. Nu, na *De geboorte van de tragedie*, krijgt het dionysische andere betekenissen die opvallend veel terug komen zoals: 'de lust van het scheppen', 'het verlangen', 'de verschrikking', 'vernietigende kracht' en 'de duisternis', het 'tragische gevoel of de tragische wijsheid', een 'volledig ja-zeggende God' en 'Dionysus als in oppositie met de gekruisigden'.

Dionysus' *scheppende* karakter beschrijft Nietzsche in *Götzen-Dämmerung* als verbonden met pijn. Volgens Nietzsche veronderstelt de wil om te groeien een zekere pijn: 'wil er een eeuwige lust van het scheppen zijn, wil de wil tot leven zichzelf eeuwig bevestigen, dan *moet* het 'lijden van de kraamvrouw' ook eeuwig bestaan...' ¹⁰⁷ Het Dionysische scheppende karakter verbindt hij hier met de voortplanting, maar ook met iets heiligs, met een diep religieuze ervaring. In *Ecce Homo* beschrijft Nietzsche de dionysische lust van het vernietigen en verbindt deze met zijn metafoor van (hardheid van) de hamer: 'De imperatief 'wordt hard', de fundamentele zekerheid *dat alle scheppende geesten hard zijn*, is het eigenlijke kenmerk van de dionysische natuur.' ¹⁰⁸ Hij beschrijft dat 'de kunst van het ja-zeggen tegen het leven' ¹⁰⁹ herboren zal worden en voorspelt een '*tragisch* tijdperk' ¹¹⁰.

Met de zin 'Dionysus tegen de gekruisigde' wil Nietzsche iets duidelijk maken. De laatste zin van *Ecce Homo* is niet voor niets: '- Heeft men mij begrepen? – *Dionysus tegen de gekruisigde*...' ¹¹¹ In *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre* legt hij uit wat hij hiermee bedoelt. Hij beschrijft de twee typen en stelt dat we moeten vaststellen dat de typische religieuze mens een vorm van decadentie laat zien en stelt hier tegenover de 'heidenen', die, volgens Nietzsche juist een bevestiging van het leven laten zien. ¹¹² En dat is de plek die Dionysus krijgt: 'Hier stelle ich den *Dionysos* der Griechen: die religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbierten Lebens; (typisch daß der Geschlechtsakt Tiefe, Geheimnis, Ehrfurcht erweckt)' ¹¹³. Dionysus als religieuze bevestiging van het leven als geheel. In *Ecce homo* wordt dit dionysische type ten opzichte van de gekruisigde op het achterblad van de uitgave van dit boek uit 1995 als volgt omschreven:

¹⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *Afgodenschemering*, 116.

¹⁰⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, 110.

¹⁰⁹ Ibidem. P.71

¹¹⁰ Ibidem. P.71

¹¹¹ Ibidem, 137.

¹¹² Karl Schlechta, *Friedrich Nietzsche. Werke in drei banden*, 772-773.

¹¹³ Ibidem, 773.

‘Ecce Homo is een zo ‘onheilig’ mogelijk boek, waarin Nietzsche het tegentype van de gekruisigde presenteert, als de Dionysos, die een beslissende, antichristelijke wending aan de Europese geschiedenis zal geven.’¹¹⁴

Nietzsches begrip van Dionysus verandert, omdat zijn scheppende, vernietigende en ja-zeggende karakter nu wordt geplaatst tegenover de gekruisigde in plaats van tegenover Apollo. Maar welke betekenis heeft deze verandering voor zijn doordenking van het apollinische en dionysische en wat gebeurt er in de nieuwe tegenstelling met het dionysische type? Hoe wordt het ‘scheppende’, vernietigende en ‘ja-zeggende’ van het dionysische geplaatst tegenover het type van de gekruisigde?

¹¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1995).

4. EÉN GROTE KRUISIGING

In dit hoofdstuk wordt de parabel van *de dolle mens* uit *De vrolijke wetenschap* geanalyseerd. Eerst zal de tekst zelf ontleed worden en daarna zal ik analyseren in hoeverre de tekst te zien is als illustratie van de uitwerking van de disbalans tussen het apollinische en dionysische in de mens. Ik laat zien hoe de oorzaak van de disbalans gelegen is in de krachtige werking van het dionysische en hoe Nietzsche voor het dionysische tegelijkertijd een nieuwe rol ziet weggelegd.

4.1 DE PARABEL: EEN *DOLLE* TEKST

In de voorgaande hoofdstukken is de gehele lijn van het begrippenpaar in Nietzsches werk weergegeven. In dit hoofdstuk gebruik ik de parabel van *de dolle mens* als volgend aandachtspunt, omdat dit een tekst bij uitstek is die gaat over het verlies van een zeker zingevingskader. Wat er precies gebeurt met het begrippenpaar kan het best geïllustreerd worden aan de hand van een kritische analyse van deze tekst. Na de zoektocht naar balans in *De geboorte van de tragedie* als het noodzakelijke streven van de westerse cultuur, komt Nietzsches proces van ongeloof in de balans op gang en lijkt hij stukje bij beetje zijn eigen geloof op te geven. De ‘dynamische verhouding in verschil’ is altijd al een problematische verhouding geweest, maar droeg in *De geboorte van de tragedie* ook altijd de mogelijkheid tot balans in zich; een mogelijkheid tot een *tragische* betovering. Waar Nietzsche in zijn eerdere werk een pleidooi houdt voor het herwinnen van een balans door een herwaardering van de tragedie als hoogste kunstvorm, komt zijn – ook in dit werk sterk aanwezige – tragische hoop in uitspraak van de ‘dood van God’ tot ineenstorting. De tegengestelde krachten krijgen een andere positie ten opzichte van elkaar en een andere rol ten aanzien van de relatie van de mens met haar Goden. Nietzsches worsteling met het ‘balans’-denken zoals beschreven in hoofdstuk twee en drie, krijgen in de parabel een hele nieuwe betekenis: hij gelooft niet meer in de moraal, de objectiviteit van het denken en is steeds kritischer geworden ten aanzien van zijn eigen hoop voor de westerse cultuur. Al het goddelijke lijkt gestorven en lijkt te leiden tot één grote kruisiging.

4.2 VROLIJKE WETENSCHAP

De thematiek van *De geboorte van de tragedie* staat direct in verbinding met de thematiek van *De vrolijke wetenschap*: beide zijn een weergave van het theoretisch optimisme van de apollinisch wetenschappelijke mens en aanhanger van de *socratische levensbeschouwing* die wordt geplaatst tegenover de *tragische levensbeschouwing*. De ‘geboorte van de tragedie’ verwijst namelijk naar de geboorte van de tragische levensbeschouwing, maar ook naar de tragiek van het leven in een cultuur die beheerst wordt door het apollinische. ‘Vrolijke wetenschap’ zou kunnen verwijzen naar Nietzsches metafoor van de eerder genoemde *musicerende Socrates*, waarover gesproken werd in hoofdstuk twee, waarbij de kunst en de wetenschap met elkaar in balans zijn en een nieuwe vorm van kennen ontstaat.

In het eerste stuk van *De vrolijke wetenschap* verwijst Nietzsche naar een dergelijke balans wanneer hij het verbond beschrijft tussen het 'lachen' en de 'wijsheid':

‘Wanneer de mensheid zich de stelling ‘de soort is alles, één is altijd geen’ - eenmaal heeft eigen gemaakt en deze extreme bevrijding en onverantwoordelijkheid op elk moment voor iedereen openstaat, misschien zal dan het lachen een verbond zijn aangegaan met de wijsheid, misschien bestaat er dan uitsluitend nog ‘vrolijke wetenschap’.¹¹⁵

Behalve naar de woorden ‘vrolijke wetenschap’, wordt in het boek niet letterlijk verwezen naar de afgeleide betekenis van deze titel, namelijk ‘gay saber’ of ‘gai savoir’, welke volgens Helsloot verwijst naar ‘de dichtkunst van de troubadours’.¹¹⁶ De titel lijkt een bepaalde tegenstrijdigheid in zich te dragen, omdat het verwijst naar de spanning tussen ‘weten’ en ‘kunst’. Een verhouding die ook volgens Helsloot verband houdt met het apollinische en dionysische. Nietzsche herkende ‘in zijn studietijd bij lyrische dichters de spanningsverhouding tussen taal (filologie) en muziek die bijvoorbeeld in *De geboorte van de tragedie* terug komt in het bondgenootschap tussen Apollo en Dionysus’¹¹⁷. Interessant aan deze titel en de verwijzing naar *Gai Saber* is ook dat Nietzsche hiermee uitdrukkelijk verwijst naar het belang van de ‘lyriek’ en van de ‘dichtkunst van de troubadours’. Zo vertelt Helsloot:

‘Alleen in de troubadours zag Nietzsche de aristocratie nog voortleven (...) Hij stelt dat we op twee manieren van lyriek kunnen genieten: bij het lezen genieten we van de tekst en bij het luisteren van de muziek.’¹¹⁸

Weer spreekt Nietzsche hier van de twee – complementaire – uitingen van de kunst als mogelijkheden voorwaarde van het (goede) leven. De titel *De vrolijke wetenschap* draagt duidelijk een verwijzing in zich naar de problematische balans tussen het apollinische en dionysische, maar hoe verhoudt zich de rest van het boek zich tot de balans, en belangrijker: wat laat de ‘dood van God’ zien in deze context?

4.3 “GOD IS DOOD!”

De uitspraak “God is dood!” in de parabel van *de dolle mens* is een van de meest besproken delen uit het werk van Nietzsche.¹¹⁹ In deze parabel loopt de dolle mens de markt op en schreeuwt dat hij God zoekt, dat de Goden van de aarde verdwenen zijn en dat wij mensen dit aan ons zelf te wijten hebben.

‘Hebben jullie niet gehoord van die dolle mens die op klaarlichte dag een lantaarn aanstak, de markt op liep en onophoudelijk schreeuwde: 'Ik zoek God! Ik zoek God!'-Omdat er daar juist veel van die

¹¹⁵ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 38.

¹¹⁶ Niels Helsloot, *Vrolijke wetenschap, Nietzsche als vriend* (Baarn: Agora, 1999), 169.

¹¹⁷ Ibidem, 171.

¹¹⁸ Ibidem, 92.

¹¹⁹ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 130.

lieden bijeenstonden die niet aan God geloofden, verwekte dit groot gelach. Is hij soms verloren gegaan? zei de een. Is hij verdwaald als een kind? zei de ander. Of heeft hij zich verstopt? Is hij bang voor ons? Is hij scheep gegaan? naar het buitenland vertrokken?-zo schreeuwden en lachten zij door elkaar.'

In de eerste paar regels spreekt **de dolle mens** tegen de ongelovige mensen. Hij zoekt God. De (ogenschijnlijk) ongelovigen lachen om hem en stellen hem vragen terug. Ze vragen of hij verdwaald is, zich verstopt heeft, bang is voor de mens, scheep is gegaan of naar het buitenland is vertrokken. De lieden komen spottend over en lijken op geen enkele manier de ernst en wanhoop van de dolle mens te (willen) vangen.

'De dolle mens sprong midden tussen hen in en doorboorde hen met zijn blikken. 'Waar God heen is?' riep hij uit. 'Dat zal ik jullie vertellen! Wij hebben hem gedood,-jullie en ik! Wij allen zijn zijn moordenaars!'

De dolle mens probeert vervolgens door te dringen tot de lieden en hen de ernst van de situatie te laten voelen, hij zegt **dat zowel hijzelf als de lieden God hebben gedood**. Dus zowel degenen die de ernst van de situatie ervaren (de dolle mens) als ook degenen die zich hier geenszins van bewust zijn, dragen bij aan de 'dood van God'.

'Maar hoe hebben wij dit gedaan? Hoe hebben wij de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de hele horizon uit te vegen? Wat hebben wij gedaan, toen wij deze aarde van haar zon loskoppelden? In welke richting beweegt zij zich nu? In welke richting bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Vallen wij niet aan één stuk door? En wel achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, alle kanten op? Is er nog wel een boven en beneden? Dolen wij niet als door een oneindig niets? Voelen we de adem van lege ruimte in het gezicht? Is het niet kouder geworden? Is het niet voortdurend nacht en steeds meer nacht in aantocht? Moeten er 's morgens geen lantaarns aangestoken worden? Horen wij nog niets van het rumoer van de doodgravers, die God begraven? Ruiken wij nog niets van de goddelijke ontbinding? -ook goden raken in ontbinding! God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood!'

Deze hele reeks aan **vragen** laat de immense impact van de ontstane situatie voelen. Je ziet de dolle mens bijna op zijn knieën gaan en zijn handen richting de hemel wijzen. Er is geen boven of onder meer, er is geen punt om van te vertrekken en alles is **relatief geworden**. Maar wij horen of ruiken er nog niets van, lijkt de dolle mens in zijn waanzin te roepen. Ook wordt in dit stuk tekst gewezen op een fysieke ervaring. Nietzsche laat elk zintuig aan bod komen; voelen, ruiken, proeven (drinken), zien en horen. Maar ook de ervaring van desoriëntatie en het 'vallen aan een stuk door' beschrijven tezamen een gevoel geen grip meer te hebben, alsof het op alle lagen duizelt.

'Hoe moeten wij ons troosten, wij moordenaars aller moordenaars? Het heiligste en machtigste wat de wereld tot dusver bezeten heeft, is onder onze messen leeggebloed, - wie wist dit bloed van ons

af? Met welk water kunnen wij ons reinigen? Welke zoenoffers, welke heilige spelen zullen wij moeten bedenken? Is niet de grootte van deze daad te groot voor ons? Moeten wij niet zelf goden worden om haar zelfs maar waardig te schijnen?’

“Als God dood blijft”, zegt de dolle mens, “wat hebben wij dan nog om naar terug te keren?” En waar kunnen wij nog uit putten? Wij staan met lege handen. De dolle mens vraagt zich in de een na laatste vraag van de parabel af of wij het God schuldig zijn zelf Goden te worden. Bedoelt hij hiermee een bepaald streven van de mens? Hoe ziet hij het voor zich dat de mens zelf tot God wordt?

‘Nooit was er een grotere daad, - en wie er ook na ons geboren wordt, hij behoort vanwege deze daad tot een hogere geschiedenis dan alle geschiedenis tot dusver geweest is!’-Hier zweeg de dolle mens en keek opnieuw zijn toehoorders aan: ook zij zwegen en keken bevreemd terug.’

Op dit moment in de tekst komt het besef, de verstillings en de rust. De kentering vindt hier plaats. Er is iets gebeurd.

‘Ten slotte gooide hij zijn lantaarn op de grond, zodat die in stukken sprong en uitdoofde. 'Ik kom te vroeg,' zei hij toen, 'het is mijn tijd nog niet. Deze ongelooflijke gebeurtenis is nog onderweg, ze wandelt nog rond,-het is nog niet tot de oren der mensen doorgedrongen. Bliksem en donder hebben tijd nodig, het licht der gesternten heeft tijd nodig, daden hebben tijd nodig om gezien en gehoord te worden, ook nadat ze al verricht zijn! Deze daad is nog steeds verder van hen af dan de verste gesternten, - en toch hebben ze haar verricht!’

De dolle mens maakt hier een verandering door. Hij beseft dat hij niet gehoord wordt, dat hij lege blikken de ogen in staart en niemand hem begrijpt. Het wordt nog niet gevoeld.

‘Men vertelt verder dat de dolle mens diezelfde dag nog verscheidene kerken binnengedrongen is en daar zijn requiem aeternam deo aangeheven heeft. Naar buiten gebracht en ter verantwoording geroepen, zou hij telkens alleen maar herhaald hebben: 'Wat zijn deze kerken eigenlijk nog, als ze niet de graven en grafmonumenten van God zijn?’-¹²⁰

In het laatste deel worden de kerken genoemd als lege, betekenisloze, verlaten gebouwen. Alles in de parabel verwijst naar één groot ‘dol-worden’. Zowel de dolle mens als Nietzsche zelf is eraan ten prooi gevallen en misschien eenieder die een poging doet deze tekst te analyseren is hetzelfde lot beschoren. De parabel kan gezien worden als kern van Nietzsches werk, waarmee hij laat zien wat de status quo van onze cultuur is en ook laat het de ontwikkeling in Nietzsches eigen denken zien. In *De geboorte van de tragedie* is de balans tussen het apollinische en dionysische voor Nietzsche nog heilig: hij gelooft in een cultureel herstel en ziet hiervoor de oplossing gelegen in een existentiële balans tussen het apollinische en dionysische. Na dit werk verliest hij al snel zijn hoop en geloof in de balans. Nietzsches

¹²⁰ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 130-131.

restaurantieve beweging en zijn – volgens hemzelf - naïeve streven verandert in een meer genealogisch onderzoek. Waar hij eerder op zoek ging naar een mogelijke ‘verlossing’ en hij de mens wilde ‘leiden uit verzoeking’, gaat hij in zijn latere werk op zoek naar de grondbeginselen van onze cultuur. In de parabel ‘presenteert’ hij zijn ondervindingen; hij laat zien wat het eigene is van onze cultuur en vertelt dat er iets schokkends is gebeurd met de positie van zingeving en de *zingevingsmogelijkheden* van de mens. In de parabel wordt duidelijk dat de mens zich niet meer oriënteren kan, hij geen kader meer heeft en niet weet wat boven of onder is. Er ontstaat een eindeloze leegte, een dilemma; er is sprake van een onoplosbaar, onomkeerbaar probleem. En misschien is juist dát het grote drama van de ‘dood van God’ waar Nietzsche op doelt: dat het menselijk leven in balans onhoudbaar is geworden zonder Goden. In de volgende paragraaf zal ik deze waarnemingen, die vertaald worden in de tekst van *de dolle mens*, verklaren vanuit de (dis)balans tussen het apollinische en dionysische. De dolle mens komt ons het slechte nieuwe brengen: ‘Het heiligste en machtigste wat de wereld tot dusver bezeten heeft, is onder onze messen leeggebloed’¹²¹, hoe moeten wij nu verder?

4.4 HET DIONYSISCH GEDRUIS

De Goden Apollo en Dionysus zijn al lang geleden gestorven en hiervoor is een veel complexere God – een God die onkenbaar, vormloos en mysterieus is - in de plaats gekomen. Nietzsche is fervent criticus van het christelijk geloof en de ‘dood van God’ wordt daarom logischerwijs veelal opgevat als verwijzend naar de christelijke God. Naast een worsteling met het christendom, echter, laat de parabel ook Nietzsches worsteling met het apollinische en dionysische zien. De uitspraak “God is dood!” verwijst naar een kruisiging van álle Goden en problematiseert de verhouding van de mens met haar Goden. In *De geboorte van de tragedie* beschrijft Nietzsche de sterke aanwezigheid van het apollinische in de cultuur als gevaar voor de balans met het dionysische. Nadrukkelijk gaat het hier niet om de Goden Apollo en Dionysus, maar om twee eigenschappen van de mens: het apollinische en dionysische. Ook in deze verdere analyse verwijs ik met het ‘apollinische’ en ‘dionysische’ niet naar iets Goddelijks, maar iets menselijks.

Na *De geboorte van de tragedie* geeft Nietzsche zijn hoop voor een *tragische levensbeschouwing* op. In zijn latere werk gaat hij meer en meer op zoek naar dat wat eigen is aan de Europese cultuur en komt tot de conclusie dat deze steeds weer haar eigen Goden doodt. In de parabel wordt dit pijnlijk duidelijk en er vindt een ommekeer plaats in zijn denken. In de parabel is het namelijk niet het apollinische, maar juist het dionysische, weliswaar in een geheel nieuwe vorm, dat (te) sterk vertegenwoordigd is. De balans zijn we kwijt, maar het dionysische geenszins. Dat wat voor ons heilig is, maken we steeds kapot. Nietzsche draait het om: waar hij eerst geloofde dat de cultuur te veel naar het apollinische neigde en dat een streven naar het dionysische de mens weer in balans moest brengen, lijkt hij nu juist het dionysische te zien als sterker werkende, maar ook vernietigende, kracht in de mens.

¹²¹ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 131.

De dionysische figuur die chaos schept, wanorde en onverwachtse wervelingen creëert is meer aanwezig dan ooit en dit zegt misschien wel iets over de ware aard van de mens. De parabel laat alles zien behalve orde, intellect, controle en maat: de ‘dood van God’ is een dionysische daad pur sang.

In deze context zou de dolle mens gezien kunnen worden als ‘missionaris’ van het dionysische, want hij komt vertellen dat de wereld er vol van is. De *dolle* mens verwijst naar dat wat *gek* is, dat wat *uitzonderlijk* is en verbindt zich hierin met het dionysische. Het dionysische creëert chaos in de rust, wervelingen in het water en verstoort de orde en een zelfde rol lijkt hier aan de dolle mens te zijn toegeschreven; hij ontwricht, maar krijgt geen gehoor. Als de dolle mens het dionysische in de mens vertegenwoordigt, laat dit zien dat in de moderne tijd, net zoals in de parabel, het dionysische als vernietigende kracht in de mens werkzaam is. De dolle mens laat zien dat wij dol geworden zijn. Steeds weer doden wij onze Goden! En wij kunnen helemaal niet leven met dode Goden, maar de mensen zien het niet.

‘Ten slotte gooide hij zijn lantaarn op de grond, zodat die in stukken sprong en uitdoofde. ‘Ik kom te vroeg,’ zei hij toen, ‘het is mijn tijd nog niet. Deze ongelooflijke gebeurtenis is nog onderweg, ze wandelt nog rond,-het is nog niet tot de oren der mensen doorgedrongen. Bliksem en donder hebben tijd nodig, het licht der gesternten heeft tijd nodig, daden hebben tijd nodig om gezien en gehoord te worden, ook nadat ze al verricht zijn! Deze daad is nog steeds verder van hen af dan de verste gesternten, - en toch hebben ze haar verricht!’-¹²²

4.5 DE GEKRUISIGDE EN EEN NIEUW DIONYSISCH TYPE

Hét grote voorbeeld van de ‘dionysische daad’, is volgens Nietzsche gelegen in het christendom zelf. Zijn genealogische zoektocht komt in de parabel tot een hoogtepunt: het christendom doet een sterk beroep op het *dionysische* in mens en heeft de mens op deze manier geleerd haar eigen Goden te doden. Vanaf dat moment kan de mens niets anders meer dan dat. De ontwikkeling van het christendom in de Europese cultuur heeft volgens Nietzsche een bijdrage geleverd aan de ‘dood van (alle) God(en)’, omdat het aan dit geloof eigen is te leven met een dode God. Hun onkenbare God is ‘vleesgeworden’ en is gestorven met de dood van Jezus Christus. Dit betekent een veranderde verhouding van de mens met haar Goden en staat in schril contrast met de hieraan voorafgaande Griekse Goden, die ook als levende antropomorfe Goden verschenen en menselijke eigenschappen vertoonden. De ‘dood van God’ is een directe verwijzing naar het verhaal van de kruisiging van Jezus Christus, waarin een onsterfelijke God ‘vlees’ wordt en sterft. Met de dood van Christus wordt niet alleen Christus zelf, maar ook zijn God *gekruisigd*. De *kruisiging* blijft altijd het middelpunt van het christelijk geloof en dit fantastische drama intrigeert Nietzsche. Wat er ná de *kruisiging* door de apostelen met dit verhaal gedaan is en hoe het een morele vorm heeft gekregen in het christendom keurt Nietzsche echter sterk af.

¹²² Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 131.

Voor Nietzsche is de *kruisiging* van alle Goden toch zeker niet te zien als verlossing, maar eerder als één groot drama. De dolle mens vertelt de lieden: ‘hoe moeten wij ons troosten, wij moordenaars aller moordenaars?’¹²³ Hij laat zien dat het ‘trotseren’ van religie niet iets is om trots op te zijn, maar probeert ze iets bij te brengen: het is juist een grote ramp, want ‘dolen wij [nu] niet als door een oneindig niets’¹²⁴? De lieden hebben duidelijk niets door van het verlies dat ook hén aangaat en zijn te zien als representatie van een *ongelovig* of *nihilistisch* type; de volledig *dol* geworden mens verwekt bij hen enkel ‘groot gelach’¹²⁵. Hiermee laat Nietzsche zijn ambivalente verhouding tegenover (het christelijk) geloof zien, omdat hij enerzijds het drama van de - uit zijn voegen geraakte - verhouding van de mens met haar Goden beschrijft en voelbaar maakt hoe in deze nieuwe situatie het gevaar van het *nihilisme* dreigt, maar anderzijds tegelijkertijd geen heil ziet in het geloof dat berust op een *dode* God. Hij ziet dat het (christelijk) geloof wel degelijk iets te bieden heeft, maar kan het – in haar originele vorm – nooit accepteren als het juiste streven van de moderne mens. Zowel het *geloof* van de gekruisigde als een volledig *ongeloof* zoals in dat van het nihilisme, is voor Nietzsche geen optie. Toch moet de mens zich op een manier weten te weren voor het *nihilisme* en het lijkt erop dat Nietzsche juist in een (andere) vorm van lijden, zoals dat van de *gekrusigde*, een mogelijkheid ziet voor een nieuw type.

Het dionysische in de mens, dat zichtbaar wordt in de parabel, heeft geresulteerd in een kruisiging van alle Goden. De moderne mens die hier haar ogen voor sluit, leeft naar eigen zeggen zonder enig probleem verder zonder Goden, maar ieder ander lijdt verschrikkelijk onder de daad die hij zelf heeft verricht, omdat zij leven met dode Goden. Dit laatste is essentieel aan Nietzsches worsteling in de parabel en wordt verwoord in het symbolisch type dat hij beschrijft als de *gekrusigde*. Dit type houdt verband met de figuur van de lijdende christus en verwijst ‘naar het Latijnse werkwoord voor ‘lijden’¹²⁶: de *passie*. In de figuur van de *gekrusigde* ontdekt Nietzsche een gedachte van het christendom die hij fascinerend vindt. Zijn bewondering of interesse in die figuur van christus krijgt gestalte in de steeds terugkerende figuur van de *gekrusigde* en er zijn duidelijk elementen aan deze figuur waar Nietzsche iets in ziet. Een van deze elementen is dat zij handvatten biedt om zich te weren tegen het nihilisme. De figuur van de *gekrusigde* laat namelijk zien dat een disbalans en het groot vertegenwoordigde dionysische in de mens dat steeds haar eigen Goden doodt, resulteert in een nieuw soort *geloof*: de mens accepteert een *geloof* met een dode God en is in staat een omgang te vinden met het grote verlies. Aan de ene kant begrijpt Nietzsche hier helemaal niets van – hoe kun je nu geloven in een God die dood is? – en aan de andere kant heeft het christendom hier volgens hem echt iets beet, omdat de *gekrusigde* een *tragische* beschouwing van het leven laat zien en zijn lot aanvaardt. In dit element van het christendom lijkt Nietzsche een mogelijkheid te zien. Deze mens beseft namelijk dat hij alle zekerheden kwijt is en alleen gestorven Goden over houdt, maar gaat vervolgens krachtig om

¹²³ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 130.

¹²⁴ Ibidem, 130.

¹²⁵ Ibidem, 130.

¹²⁶ Diarmaid MacCulloch, *De geschiedenis van het christendom* (Houten: Spectrum, 2009), 97.

met zijn verlies. In deze *tragische* vorm van lijden, ziet Nietzsche een mogelijk verweer gelegen tegen het nihilisme. Het is dus iets in die geesteshouding van de *gekruisigde* dat Nietzsche waardeert, maar binnen dit type voor hem geen houdbaar streven is, omdat het gestalte krijgt in een geloof dat zich vasthoudt aan dode Goden. Daarom plaatst hij hier een ander 'lijdend' type tegenover, die hij aan het einde van *De vrolijke wetenschap* als volgt beschrijft:

‘Wat is romantiek? Elke kunst, elke filosofie mag als heel- en hulpmiddel in dienst van het groeiende, strijdende leven beschouwd worden: ze vooronderstellen altijd lijden en lijdenden. Maar er zijn tweeërlei lijdenden: ten eerste zij die aan de overvloedige volheid van het leven lijden en die een dionysische kunst willen en zo ook een tragische beschouwing van en inzicht in het leven, - en vervolgens zij die aan een verarming van het leven lijden, en die rust, stilte, gladde zee, verlossing van zichzelf zoeken doormiddel van kunst en kennis, of anders de roes, de kramp, de verdoving, de waanzin.’¹²⁷

Het *lijden* is voor Nietzsche duidelijk meer dan alleen een ‘verarming van het leven’, want het draagt tevens de mogelijkheid in zich tot een ‘overvloedige volheid van het leven’. Nietzsche zoekt naar een manier waarop de moderne mens om kan gaan met haar verlies en komt vanuit de christelijke gedachte van de *lijdende* mens uit bij een ander *gelovend* en *lijdend* type. Dit tweede lijdende type laat overeenkomsten zien met het dionysische type en wordt in bovenstaand citaat ook genoemd als een type dat de ‘dionysische kunst wil’. Deze twee vormen van lijden brengen Nietzsche tot een doordenking van twee types: de *gekruisigde* en het *dionysische*. Dit *dionysische* type, echter, is een fundamenteel *nieuw dionysisch type*, dat los van het apollinische en met een geheel nieuwe invulling, plaats krijgt in Nietzsches denken. De twee figuren die Nietzsche nu tegen elkaar afzet krijgen gestalte in twee vormen van lijden die beide oog hebben voor het drama en de tragedie dat zich voor zijn eigen ogen afspeelt. Het *nieuwe dionysische type*, lijdend aan een overvloedige volheid en tragische beschouwing van het leven staat tegenover de *gekruisigde* die lijdt aan een verarming van het leven. De laatste laat de negatieve kant van het lijden zien, omdat hij op zoek is naar *verlossing*: hij aanvaardt zijn leven niet zoals het in het hier en nu is, maar zoekt naar een uitweg: zijn leven krijgt betekenis in het teken van die verlossing. Dit soort lijdenden wil niet ‘de dionysische kunst’, maar zoekt de rust en verlossing van zichzelf.¹²⁸ Nietzsche heeft een duidelijke voorkeur voor de eerste ‘soort’ lijden, omdat deze – naast het drama – ook het leven in het hier en nu volledig omarmt. De doordenking van de twee soorten lijdenden laat wederom Nietzsches ambivalente houding ten aanzien van het christendom zien. Nietzsches fascinatie met het christendom, de ‘dood van God’, het gevaar van het nihilisme, zijn hang naar iets dat te maken heeft met *geloof* – ten opzichte van *ongeloof* - en de *tragische beschouwing* van het leven, zorgen er hier voor dat hij een *nieuw dionysisch type* presenteert. Tegenover de niet-lijdende lieden, staan nu het *nieuw dionysisch type* en de *gekruisigde* zij aan zij.

¹²⁷ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 242.

¹²⁸ Ibidem, 242.

4.6 EEN NIEUW DIONYSISCH BALANCEREN

De gekruisigde die vasthoudt aan een gestorven God, is te zien als voorbode van het *nieuwe dionysische type*. In verschillende passages beschrijft Nietzsche de christelijke wortels van ons Europees geloof, laat hij zien dat we door en door christelijk zijn en dat dit betekent dat wij ons eigen 'geloof ten offer hebben gebracht'¹²⁹ en dat altijd zullen blijven doen. Vanuit dit 'offeren' echter, zegt Nietzsche, is het 'verborgen ja' in ons sterker en dwingt ons tot 'een geloof'....

'Wij zijn, in één woord – en het moet ons erewoord zijn! – goede Europeanen, de erfgenamen van Europa, de rijke, bovenmatig bedeelde, maar ook ruimschoots met verplichtingen beladen erfgenamen van millennia Europese geest: als zodanig ook ontgroeid aan en afkerig van het christendom, juist omdat wij uit het christendom voortgekomen zijn, omdat onze voorvaders christenen waren op onverbiddelijke rechtschapen, christelijke wijze, die bereidwillig goed en bloed, stand en vaderland aan hun geloof ten offer hebben gebracht. Wij – doen hetzelfde. En waarom? Voor ons geloof? Voor onverschillig welk soort ongeloof? Nee, jullie weten wel beter, mijn vrienden! Het verborgen ja in jullie is sterker dan alle nee's en misschien's, waaraan jullie met jullie tijd laboreren; en wanneer jullie de zee op moeten, jullie emigranten, dan dwingt jullie daartoe ook – een geloof!...' ¹³⁰

Nietzsche spreekt zijn lezers toe en zegt dat wij wel weten welk geloof de onze zou moeten zijn: 'het verborgen *ja* (verwijzend naar de dionysische bevestiging van het leven) in jullie is sterker', 'en wanneer jullie op zee moeten', wanneer jullie kracht en weerbaarheid nodig hebben om de zwaarste stormen te bevaren, 'dan dwingt jullie daartoe ook – een (dionysisch) *geloof!*...'. Wat in de parabel impliciet staat, wordt met de verwoording van het tragische in de twee soorten lijden explicieter en biedt ook perspectief. Het *nieuw dionysische type* beschrijft voor Nietzsche een vorm van lijden die scheppend is. Uit het ontkennend lijden van de gekruisigde ontstaat een nieuw soort lijden dat met haar bevestigende houding lijdt aan de volheid van het bestaan. Het volledig *ja-zeggen* tegen het leven definieert het dionysische¹³¹ en is sprekend voor het *tragische ideaal*. De gekruisigde is volgens Nietzsche niet vrij, maar zwak omdat hij zich ergens aan vast moet houden. De gekruisigde ontkent, het dionysische bevestigt; twee vormen van iets dat met *geloof* te maken heeft die bestaan na de 'dood van God'. Maar wat bedoelt Nietzsche precies met dit onderscheid?

'Zulk een *vrij geworden* geest staat met een blij en zelfverzekerd fatalisme midden in het Al, in het *geloof* dat alleen het afzonderlijke verwerpelijk is, dat in het grote geheel alles verlost en bevestigd wordt – *hij ontkent niet meer*... Maar een dergelijk geloof is het hoogste van alle mogelijke geloven: ik heb het bij de doop de naam meegegeven van *Dionysus*'¹³²

¹²⁹ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 250-251.

¹³⁰ Ibidem, 250-251.

¹³¹ Ibidem, 105.

¹³² Friedrich Nietzsche, *Afgodenschemering*, 107.

De ‘ontkenning’ die eigen is aan het type van de *gekruisigde* verwijst naar een ontkenning van dit leven. De *tragische* houding van de *gekruisigde* stelt hem in staat alle waarheden, die valse waarheden waren, los te laten, maar blijft leven met het idee dat die God verlossing kan brengen. De *gekruisigde* – de naam zegt het al – is doordrongen van het leven met een God die dood is en zijn verhouding daartoe betekent nog steeds een leven mét die dode God. Echter, het feit dat hij in staat is de totale vernietiging van alle vastigheden te omarmen, krijgt verder gestalte in de ‘vrij geworden geest’ van het *nieuw dionysische type*. Ook dit type is in staat te leven mét de dood van alle Goden, alleen gelooft hij geenszins in een verlossing door diezelfde dode God. Dit type ontkent niet, negeert niet en verlangt niet naar een mogelijke verlossing: hij *offert* zijn Goden en in die act zelf ‘verheugt zich de wil tot leven in zijn eigen onuitputtelijkheid’¹³³. Hij laat werkelijk alles los en aanvaardt. Nietzsche beschrijft het *dionysische* offeren van zijn Goden en het *ja-zeggen* tegen het leven in het volgende citaat in *Afgodenschemering*:

‘Het ja-zeggen tegen het leven zelfs nog in de vreemdste en moeilijkste situaties; de wil tot leven die zich verheugt in zijn eigen onuitputtelijkheid, terwijl hij zijn hoogste typen *offert* – dat noemde ik dionysisch, dat meende ik te moeten zien als brug naar de psychologie van de *tragische* dichter.’¹³⁴

Anders dan de *gekruisigde* is het *nieuwe dionysische type* een figuur die beseft waar hij staat en wat zijn nieuwe situatie betreft: doordat hij zijn Goden *offert* laat hij een religieuze bevestiging van het leven zien. De dionysische vernietiging krijgt nu betekenis in zijn ‘wil tot leven’. Zijn ‘wil tot leven’ is zo sterk en onuitputtelijk, dat hij in de moeilijkste situaties blijft ‘ja-zeggen’ tegen het leven. Het dionysische beschrijft een vrij geworden geest, een leraar en representatie van ‘het hoogst van alle mogelijke geloven’ en is verbonden met *vernietiging*, *scheppen*, *ja-zeggen* tegen het leven en de *religieuze bevestiging* van het leven. Alle Goden zijn dood en er blijft een mens over die zichzelf ondermijnt: aan de vroegere balans tussen het apollinische en dionysische doet zij geen recht meer. De balans is verstoord, de Goden vermoord en hier moeten we het mee doen. We kunnen nu alleen nog *dionysisch* ‘balanceren op de rand van de afgrond’, want alleen de mens die de tragiek van het leven omarmt, is in staat zich te weren tegen de grote onttovering en leert hem zelf creatief vormgever te zijn van zijn bestaan. Alleen vanuit een krachtig affirmerende houding kan een mens tot scheppen overgaan en alleen diegene die leeft met het eigenlijke kenmerk van het *dionysisch balanceren* en de acceptatie van haar verstorende en verstoorde – door en door christelijke - wortels, is in staat tot een nieuwe zingeving. Door onze Goden te offeren, in het hier en nu te zijn en ons lot te aanvaarden – Amor fati - kunnen we onszelf (be-)dienen.

¹³³ Friedrich Nietzsche, *Afgodenschemering*, 117.

¹³⁴ *Ibidem*, 117.

5. SAMEN BALANCEREN OP DE RAND VAN DE AFGROND

In dit hoofdstuk laat ik zien hoe Nietzsches worsteling met de ingewikkelde ambivalentie die gelegen is in de ‘dood van God’, doordendert in de 20^e eeuw. In een hele beknopte receptiegeschiedenis laat ik zien hoe een aantal 20^e-eeuwse denkers worstelen met de thematiek van het apollinische en dionysische.

5.1 ENKELE SPOREN VAN HET WORSTELLEN

De bestudering van Nietzsches balans-denken en de hierin ontdekte ontstane disbalans resulteert in een nieuwe verkenning van het dionysische type; het heeft verwoest en onttoverd en is tegelijkertijd mogelijkheid tot een nieuwe betovering. Het dionysische type heeft Nietzsche betoverd en keert in zijn denken steeds weer terug. Nietzsches pleidooi voor een radicale aanvaarding van het noodlot is een oproep om te leren omgaan met het verwoestende dionysische dat aan onze aard eigen is en beschrijft een houding van laveren tussen iets dat zijn wortels vindt in het *geloof* en daarbuiten. De bijdrage die hij levert aan het kritisch onderzoek naar de moderne zingevingproblematiek is gelegen in zijn doordenking van het verwoestende *dionysische* en in zijn ideaal van het *dionysisch type* dat constant ‘balanceert op de rand van de afgrond’. Om het onderzoek naar dit ‘balanceren’ nader voort te zetten kies ik een aantal denkers die de parabel kritisch bestudeerd hebben en op hetzelfde ingewikkelde punt stuiten. Een aantal 20^e-eeuwse filosofen herneemt dat wat Nietzsche niet heeft afgemaakt, ze gaan hier op verder en hebben de enorme uitdaging die Nietzsche beschrijft serieus genomen. Elk van hen heeft het ‘balanceren op de rand van de afgrond’ van het dionysische doordacht. Bij de studie van de vier gekozen denkers beperk ik me dan ook tot het spoor van het *dionysische balanceren*.

Als eerste behandel ik Martin Heidegger (1889-1976), die net als Nietzsche in gaat op de ‘problematiek van de waarheid’¹³⁵ en deze metafysisch doordenkt. Heidegger spreekt een ‘niet-academisch publiek aan dat op zoek is naar antwoorden op existentiële zinvragen’¹³⁶ en analyseert de ‘dood van God’ als het ‘einde van de metafysica’. Volgens Martin Heidegger is er na de ‘dood van God’ een geheel nieuwe situatie ontstaan waarbij de bovenzinnelijke wereld geen werking meer heeft op de zinnelijke wereld: alle metafysische banden zijn afgesneden. Dit betekent dat het sturende principe van de wereld en het sturende principe van bepaalde waarden, ook zijn verdwenen en er een nieuwe periode aanbreekt. Een tweede filosoof die zijn licht werpt op de parabel en volgens IJsseling de meest dionysische van alle Franse filosofen is, is Georges Bataille (1892-1962).¹³⁷ In zijn werk beschrijft hij eenzelfde strijd als die Nietzsche aanging: die tussen het apollinische en dionysische. In het boek *On Nietzsche*¹³⁸ laat hij herhaaldelijk zien in welke spagaat hij zich bevindt door te beschrijven welke uitpattingen hij ervaart wanneer hij gaat gokken en zichzelf niet kan bedwingen. Aan de andere kant

¹³⁵ Maarten Doorman en Heleen Pott. *Filosofen van deze tijd* (Amsterdam: Bert Bakker, 2008), 29.

¹³⁶ Ibidem, 25.

¹³⁷ Samuel IJsseling, *Apollo, Dionysus, Aphrodite en de anderen* (Amsterdam: Boom, 1994), 27.

¹³⁸ Georges Bataille, *On Nietzsche* (London: The Athlone Press, 2000).

schenkt Bataille juist veel aandacht aan het leven als een Zen-monnik en aan de ascetische leefstijl. De strijd tussen deze polen, die van de dionysische extase en de apollinische orde, tussen exces en ascese, komt ook terug in zijn analyse van de ‘dood van God’. Voor Georges Bataille betekent de ‘dood van God’ dat de mens een offer heeft gebracht waarvan hij zelf het grootste slachtoffer is. Toch is hij er ook heel duidelijk over dat het leven met de ‘dood van God’ meer ‘waarheid ademt’ dan een leven als gelovige voor wie het leven een slaafs leven betreft. In zijn eigen zoektocht naar spirituele mogelijkheden buiten de religieuze kaders om, is Bataille steeds in strijd met twee polen. Een derde filosoof die de ‘dood van God’ als *dionysisch* geïnterpreteerd heeft is Maurice Blanchot (1907- 2003). Zijn originele werk uit 1949 *La Part du Feu*, werd in 1995 in het Engels gepubliceerd als *The work of fire*¹³⁹ en is in het Nederlands te vertalen als ‘uit het vuur’. Deze titel appelleert aan een krachtig woekerende en lichtgevende verwoesting en verwijst op deze manier naar het dionysische. In dit werk laat Blanchot zien dat de uitspraak “God is dood!” een van de weinige uitspraken is in Nietzsches werk die hij niet zelf in twijfel trekt. Daarnaast beschrijft hij dat de ‘dood van God’ gezien moet worden als een *opdracht*. Vanuit een *radicale vorm van vrijheid* dient de mens het leven te aanvaarden en een leven als de *Übermensch* als zijn opdracht te zien. De vierde en laatste filosoof die met zijn interpretatie van de ‘dood van God’ in gaat op het *dionysisch balanceren* is Gilles Deleuze (1925-1995). Deleuze ziet de ‘dood van God’ als het moment waarop een tijdperk van affirmatie en actie kan ontstaan en het nihilisme overwonnen kan worden. Wanneer alle vormen van *ontkenning* en *negativiteit* verdwijnen, blijft volgens hem alleen datgene over dat het leven bevestigt.

5.2 MARTIN HEIDEGGER

In zijn boek *Off the beaten track* wijdt Heidegger een hoofdstuk met de titel ‘Nietzsches word: “God is dead”’ aan een nauwgezette interpretatie van de parabel. Hij onderzoekt welke concepten ten grondslag liggen aan deze uitspraak en onderzoekt de consequenties van de uitspraak “God is dood!” voor een mogelijk einde aan de Platoonse idee van een ‘bovenzinnelijke’ wereld die zich manifesteert in de ‘zinnelijke’ wereld. Volgens Heidegger betekent de uitspraak “God is dood!” namelijk dat de bovennatuurlijke wereld geen ‘werkende kracht’ meer heeft op de natuurlijke wereld en de metafysica hiermee naar zijn einde loopt.¹⁴⁰ Naast de aankondiging van het einde van de metafysica zijn er volgens Heidegger een aantal concepten in de uitspraak die begrepen moeten worden om te kunnen vatten wat Nietzsche met deze woorden bedoeld heeft. Als eerste noemt hij het *nihilisme*, welke volgens Heidegger begrepen dient te worden als een historisch proces waarbij een ‘devaluatie van de hoogste waarden’ plaats vindt. Dit is een fundamenteel voor de Westerse geschiedenis kenmerkend proces en wordt volgens Nietzsche gezien als de ‘innerlijke logica’¹⁴¹ van de Westerse geschiedenis. De ‘devaluatie’ van de hoogste waarden, echter, betekent tegelijkertijd ook een ‘revaluatie’ van de hoogste waarden: een

¹³⁹ Maurice Blanchot, *The work of fire* (California: Stanford University Press, 1995).

¹⁴⁰ Martin Heidegger, *Off the beaten track*. (Cambridge: University Press, 2002), 162.

¹⁴¹ Ibidem, 167.

herwaardering. Het nihilisme is volgens Heidegger altijd ambigu, omdat het enerzijds een pure devaluatie van voorgaande waarden betekent, maar anderzijds ook juist een tegenbeweging betekent.¹⁴² Dit ‘complete nihilisme’, betekent een herwaardering van de hoogste waarden niet alleen een herwaardering van die waarden zelf, maar ook een eliminatie van de *plek* die deze waarden hadden. Het sturende principe achter deze waarden was de wereld van het bovenzinnelijke, deze is nu ‘dood’.¹⁴³ De ‘wil tot leven’ die het dionysische in de mens en in de ‘dood van God’ kenmerkt, wordt door Heidegger verbonden aan de Wil tot Macht. Deze Wil tot Macht is op zijn beurt de ‘fundamentele karaktertrek of bepaling van leven’¹⁴⁴. De uitspraak ‘God is dood’ kan volgens Heidegger niet los gezien worden van Nietzsches idee van de Wil tot Macht. De Wil tot Macht bestaat uit de idee dat waarden door de Wil tot Macht tot uiting komen. Deze Wil tot Macht is dus bepalend voor zowel het fundament van waarden als voor de context waarbinnen zij betekenis krijgt. Met de uitspraak ‘God is dood’ doelt Nietzsche op een totaal verlies en een ommekeer van dit fundament.

‘Thought as the effective reality [*wirksame Wirklichkeit*] of everything real [*Wirklichen*], the supersensory ground of the supersensory world has grown unreal [*unwirklich*]. This is the metaphysical sense of the metaphysically thought word “God is dead”’.¹⁴⁵ (Heidegger, 2002, p.189)

Na de ‘dood van God’ breekt een nieuwe periode aan waarin de Wil tot Macht zich op een andere manier manifesteert. Deze ‘nieuwe’ Wil tot Macht wordt bepaald door menselijke essentie en gaat op deze manier voorbij aan de voorgaande ‘soort’. De hierbij horende beschreven dionysische karaktereigenschappen zoals ‘het leven’ (wil tot leven) en de omgang met de ‘devaluatie’ van de waarden (vernietiging), krijgen volgens Heidegger vorm in de naam ‘Übermensch’.¹⁴⁶ Ook hij ziet na de ‘dood van God’ een kans schoon in de dionysische levenshouding, welke voor hem gestalte krijgt in de Übermensch.¹⁴⁷

5.3 GEORGES BATAILLE

Op drieëntwintigjarige leeftijd werd Georges Bataille gegrepen door Nietzsches denken en hij is een van de weinigen geweest die in de jaren voorafgaand aan de Tweede Wereldoorlog geprobeerd heeft Nietzsches naam te zuiveren van het Nationaal Socialisme.¹⁴⁸ In *De innerlijke ervaring* bespreekt Bataille de parabel van *de dolle mens* als ‘een offer waarin alles slachtoffer is’¹⁴⁹. Het ‘offeren’ van God is volgens Bataille een daad die zichzelf onderscheid van andere vormen van offeren; in dit geval is de offeraar namelijk slachtoffer van het offer dat hij brengt. De dolle mens is zich hiervan bewust en

¹⁴² Martin Heidegger, *Off the beaten track*, 168.

¹⁴³ Ibidem, 169.

¹⁴⁴ Ibidem, 172.

¹⁴⁵ Ibidem, 189.

¹⁴⁶ Ibidem, 185.

¹⁴⁷ Martin Heidegger, *Off the beaten track*, 168.

¹⁴⁸ Georges Bataille, *On Nietzsche*, vii.

¹⁴⁹ Georges Bataille, *De innerlijke ervaring* (Hillversum: Gooi en Sticht bv, 1989), 167.

realiseert zich dat de wereld verwoest en waanzinnig geworden is. Bataille beschrijft het als volgt: ‘Het is de waanzin, de grootheidswaanzin van de mens, die hem om de hals van God werpt.’¹⁵⁰ Alleen de waanzinnige, de dolle mens, begrijpt het immense verlies van deze daad. Volgens Bataille is het niet zonder reden dat Nietzsche dit moment ‘kiest’ om God te vermoorden:

‘Nietzsche hield zich lange tijd op het hellende vlak staande. Toen het voor hem tijd werd om te zwichten, toen hij begreep dat de voorbereidselen voor het offer gereed waren, kon hij alleen maar vrolijk zeggen: Ik, ik ben Dionysos, etc.’¹⁵¹

Nietzsche heeft al lange tijd een ambivalente relatie met geloof en zingeving. Eerder lijkt hij nog ‘zin’ te zien en te geloven in een balans, maar steeds meer lijkt hij hier van af te stappen. Over de uitspraak “God is dood!” zegt Bataille: ‘That sentence has a meaning – I immediately saw what it was driving at. We can’t rely on anything. Except ourselves.’¹⁵² Hierna probeert hij te zoeken naar mogelijkheden tot een leven waarbij spirituele en morele hoogtepunten plaats kunnen vinden buiten religieuze kaders om en spreekt van ‘spiritual summits’ die voor de (moderne) mens een sterk verlangen naar zingeving vervullen. Met de ‘dood van God’ waren ‘de voorbereidselen voor het offer gereed’ en is het de dionysische figuur die de verwoesting laat ontstaan. Nietzsche maakt hiermee een einde aan de resterende hoop op een balans. Bataille spreekt over Nietzsche als de eerste die het ‘extreem en onvoorwaardelijk menselijk verlangen onafhankelijk van morele doelen of van het dienen van een God’¹⁵³ verwoordt. In het voorwoord van het boek *On Nietzsche* schrijft hij:

‘I’ll have to face the same difficulties as Nietzsche – putting God and the Good behind him, though all ablaze with the ardor possessed by those who lay down their lives for God or the good. The discouraging loneliness he described oppresses me. But breaking away from moral entities gives such truth to the air I breathe, I’d rather live as a cripple or die than fall back into slavery!’¹⁵⁴

Bataille beschrijft in dit citaat de gevolgen van de ‘dood van God’. Hij beschrijft precies dat waar *de dolle mens* de ‘lieden’ voor waarschuwt; dat de toekomstige mens moet leven als een kreupele. Liever een leven als een kreupele, dan een leven als slaaf, zo stelt Bataille. Want het leven binnen een religieuze wereld, maakt het leven tot een slaafse bestaanservaring. De kreupele kan zich immers los van morele entiteiten bewegen en ‘ademt daarom meer waarheid’ dan een slaaf ooit zal kunnen. Met deze woorden maakt Bataille duidelijk dat hij ‘de dood van God’ ziet als de geboorte van een onontkoombaar inherent menselijk mankement. Volgens Bataille zijn we gedoemd als we onszelf niet overwinnen. Hij ziet de ‘dood van God’ als een terugkeer naar de immanentie. ‘The state of immanence signifies the negation of nothingness’¹⁵⁵ zo zegt hij. Hij legt uit dat de ‘ontkenning van het niets’ de mens voor een keuze stelt;

¹⁵⁰ Georges Bataille, *De innerlijke ervaring*, 193.

¹⁵¹ Ibidem, 193.

¹⁵² Ibidem, 3.

¹⁵³ Georges Bataille, *On Nietzsche*, xx.

¹⁵⁴ Georges Bataille, *On Nietzsche*, xxii.

¹⁵⁵ Ibidem, 145.

hij heeft (wederom) twee opties. De ene is om een passieve houding aan te nemen waarbij wanhoop en lijden centraal staan. De andere is om juist een actieve houding aan te nemen waarbij men een diepe interesse koestert voor dit ‘niets’.¹⁵⁶

5.4 MAURICE BLANCHOT

In het hoofdstuk *On Nietzsche's side* in het boek *The work of fire* geeft Maurice Blanchot aanwijzingen hoe de ‘dood van God’ en Nietzsche in het algemeen gelezen dient te worden. De lezer dient te zoeken naar contradicties en moet zo veel mogelijk proberen te vermijden haar/zijn eigen veronderstellingen te affirmeren. Hij moet ‘tegen zichzelf in denken’ op een Nietzscheaanse manier.¹⁵⁷ Ook merkt Blanchot op dat de thematiek van de ‘dood van God’ een dominante rol speelt in het werk van Nietzsche. Niet alleen omdat Nietzsche er voor *kies*t God dood te *maken*, maar vooral ook omdat in dit thema de rest van zijn werk besloten ligt, zo stelt Blanchot. Dit thema heeft in vergelijking met andere thema's uit zijn werk een bepaalde ‘standvastigheid’ in die zin dat Nietzsche de stellingname ‘God is dood’ nooit in twijfel trekt.

‘Moreover, such an assertion, in a work in which everything is moving, has a relative fixity; it clarifies itself sometimes in a different way, but it never turns against itself, and keeps to the end this sense that God, legislator and foundation of the world, is dead.’¹⁵⁸

God als fundering is dood. De uitspraak ‘God is dood’ dient niet gezien te worden als verklaring, of als dogma, maar eerder als raadsel. Ook zegt Blanchot dat de ‘dood van God’ juist de weigering van een antwoord betekent en dat deze gebeurtenis gezien moet worden als opdracht, een opdracht zonder einde: *Amor fati*.¹⁵⁹ De liefde voor het lot hangt hier samen met een ontstane vorm van vrijheid. Nu God ‘dood’ is, kan de mens meer mens zijn dan ooit omdat er een radicale toestand van vrijheid is ontstaan. Blanchot is er heel helder in dat hij met deze toestand geen mogelijkheid ziet voor het humanisme of atheïsme, omdat deze gestalten krijgen in een afwijzing en ontkenning van God. Alleen voor iemand die leeft met een dode God ontstaat een radicale vorm van vrijheid, van aanvaarding.¹⁶⁰

5.5 GILLES DELEUZE

In 1963 beschrijft Gilles Deleuze in *Nietzsche et la philosophie* hoe hij de ‘dood van God’ ziet als het moment waarop het nihilisme ontstegen kan worden. Dat wil zeggen dat met deze gebeurtenis het tijdperk aanbreekt waarin we het negatieve en reactieve zullen verbannen en als mensheid ‘actief’ kunnen worden.¹⁶¹ Voor hem heeft dit alles te maken met Nietzsches opvatting van de ‘eeuwige

¹⁵⁶ Georges Bataille, *On Nietzsche*, 145.

¹⁵⁷ Maurice Blanchot, *The work of fire*, 291.

¹⁵⁸ Ibidem, 289-290.

¹⁵⁹ Ibidem, 292.

¹⁶⁰ Ibidem, 293.

¹⁶¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche and philosophy* (New York: Colombia University Press, 1983), 190.

wederkeer'. Volgens dit concept kent het negatieve geen wederkeer en komt alleen het affirmatieve terug, dat wil zeggen: het dionysische. 'The lesson of the eternal return is that there is no return of the negative. The eternal return means that being is selection. Only which affirms or is affirmed returns.'¹⁶² Verder zegt Deleuze dat de uitspraak "God is dood" iets bijzonders doet met de tijd en de eigenschappen van deze God. Deze uitspraak gaat namelijk niet in op de (tijdloze) vraag of God bestaat. God is in de tijd gestorven. Dit betekent dat God antropomorf wordt, omdat hij de menselijke eigenschap van sterfelijkheid toegedicht krijgt.

Voor Nietzsche is het nihilisme niet zomaar een moment in de geschiedenis, maar hij ziet het als de motor van de geschiedenis van de mensheid.¹⁶³ Met klem benadrukt Deleuze steeds dat het nihilisme altijd reactief is, omdat een nihilist bestaat bij de gratie van de *ontkenning* van het goede, de waarheid en het bovenzinnelijke.¹⁶⁴ Het nihilisme is dus ook geenszins dionysisch, maar behoort eerder tot het *gekruisigde*, weliswaar seculiere, type. Deleuze beschrijft drie momenten of fasen in de geschiedenis waar het christendom doorheen gaat, die een vorm van nihilistisch bewustzijn beschrijven en verband houden met de 'dood van God'. De eerste beschrijft het Joods en Christelijk bewustzijn vanuit een *negatief nihilisme*¹⁶⁵. Dit bewustzijn beschrijft het verlangen van de mens naar het idee van God, van iets dat het menselijk leven overstijgt. De tweede vorm van nihilisme is die van *reactief nihilisme*¹⁶⁶ en beschrijft het Europese bewustzijn. De reactieve mens heeft God vermoord en wordt hierdoor zelf een beetje meer God. De mens geworden God wordt vermoord door een God geworden mens. Als laatste beschrijft Deleuze het *passieve nihilisme*¹⁶⁷ als het moment van het boeddhistische bewustzijn. Waar Christus eigenlijk een soort Boeddha was, is er door apostel Paulus iets heel anders van hem gemaakt, zo stelt Nietzsche volgens Deleuze.¹⁶⁸ Volgens Deleuze heeft het Europese karakter, haar fundamentele aard die gekenmerkt wordt door een de neiging tot groei en prestatie ervoor gezorgd dat het christendom zich op deze manier ontwikkeld heeft: het was nooit genoeg. 'What Buddhism had come to live as a realized end, as an attained perfection, Christianity saw only as a motor.'¹⁶⁹

5.6 WAT LEEFT?

'Het heiligste en machtigste wat de wereld tot dusver bezeten heeft, is onder onze messen leeggebloed, - wie wist dit bloed van ons af?'¹⁷⁰, zegt de dolle mens in de parabel. Misschien moeten we onze Goden offeren om een nieuw geloof te bouwen. Ondanks dat wij het heiligste en machtigste vermoord hebben, blijft er iets in leven. Samen met Nietzsche worstelen de denkers, beschreven in deze paragraaf, zich

¹⁶² Gilles Deleuze, *Nietzsche and philosophy*, 189.

¹⁶³ Ibidem, 152.

¹⁶⁴ Ibidem, 148.

¹⁶⁵ Ibidem, 152.

¹⁶⁶ Ibidem, 154.

¹⁶⁷ Ibidem, 154.

¹⁶⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche and philosophy*, 155.

¹⁶⁹ Ibidem, 155.

¹⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, 131.

door de thematiek van de ‘dood van God’ heen en proberen te achterhalen hoe we onszelf aan onze haren uit het moeras omhoog kunnen trekken. Welke ruimte is het die nu ontstaat? Welke ‘schittering’ leeft na de *dood* van God?

De bijdrage van Nietzsche aan het kritisch onderzoek over moderne zingevingsproblematiek is hem precies gelegen in dit dionysische, in het ‘schitterende’ van de onttovering. De verwoestende dionysische kracht als beschrijving van de onttovering is te zien als oorzaak van de huidige zingevingsproblematiek, maar tegelijkertijd is het dionysische na de onttovering en de ‘dood van God’ te zien als zingevingsmogelijkheid en is dit een type dat vrijer, tragischer en actiever is dan ooit. Steeds weer heeft Nietzsche het over verschillende types, figuren en metaforen die elk op hun eigen wijze verwijzen naar het dionysische. Na de Goden Apollo en Dionysus volgen in dit onderzoek types zoals de Griekse mens, Socrates en de gekruisigde, maar ook Zarathustra en de Übermensch. Elk van deze types staat in oppositie met het dionysische of is juist als dionysisch te zien. Het apollinische, Socratische of gekruisigde type staat tegenover het dionysische, maar Nietzsches ideaal van het *dionysische balanceren* daarentegen is juist duidelijk terug te zien in het type van de Übermensch. Dit type is namelijk diegene die met zichzelf, de ravage die hij heeft aangericht en het verlies van alle Goden om weet te gaan. Ook in hoofdstuk twee en drie worden Zarathustra en de Übermensch verbonden aan Dionysus’ scheppende karakter. Zowel Heidegger, Bataille, Blanchot en Deleuze erkennen dat de actieve, affirmatieve, scheppende en bevestigende houding ten aanzien van de ‘dood van God’ wordt vertegenwoordigd in het dionysische en dat het dionysische staat tegenover een passieve, ontkennende, afwijzende en soms nihilistische houding. Het dionysische loopt steeds als rode draad door Nietzsches denken en verwijst naar bepaalde eigenschappen die voor Nietzsche een ideaaltype beschrijven. Steeds blijft een glimp van Nietzsches streven zichtbaar, omdat hij ziet dat we zonder ‘iets dat met geloof te maken heeft’, stuurloos zijn en hij zoekt naar een mogelijke invulling hiervan. Zijn ambivalente relatie met dat wat alle rationaliteit ontstijgt, wordt zichtbaar in de parabel. En net als Nietzsche zelf, zien Heidegger, Bataille, Blanchot en Deleuze dat het dionysische in deze context zorgt voor een nieuwe vervoering. Het balanceren op de rand van de afgrond is te zien als iets goeds. Er schuilt een nieuw soort religie in het kapot maken van die oude religie. We maken schoon schip; er ontstaat een nieuwe ruimte.

6. SLOTBESCHOUWING: EEN SCHITTERENDE ONTTOVERING

In dit laatste hoofdstuk verken ik de mogelijke bijdrage die Nietzsches analyse van de (dis)balans tussen het dionysische en apollinische en de ‘dood van God’ levert aan het kritisch onderzoek over moderne zingeving in de 21^e eeuw, zoals aan onze visie op het humanisme.

DE UITDAGING VAN HET NIHILISME

Dit onderzoek begon bij een interpretatie van de verhouding tussen de twee Goden Apollo en Dionysus, die met elkaar in balans de mogelijkheid tot een tragische levensbeschouwing vormden en als streven van de Griekse mens kunnen betoveren. Uit dit streven tekent zich meteen een gevaar af waar Nietzsche voor waarschuwt: dat van ‘onttovering’. In de jaren die volgen verdwijnt de beschreven balans tussen het apollinische en dionysische in Nietzsches werk naar de achtergrond, maar tegelijkertijd maakt het ook een zichtbare ontwikkeling door en verandert van connotatie. Met de ‘dood van God’ is het donker geworden op de aarde en lijkt de mogelijkheid tot betovering uitgesloten. Het lijkt erop dat Nietzsche hiermee een einde maakt aan zijn balans-denken, hij de handdoek in de ring gooit en er een pessimistischer zienswijze op na houdt. Of toch niet? Doel van dit onderzoek is om met een analyse van de ontwikkeling van zijn denken een bijdrage te leveren aan een beter begrip van de existentiële zingevende werkelijkheid van moderne mensen. Met behulp van Nietzsches analyses van Apollo en Dionysus en de ‘dood van God’ wordt een rode draad zichtbaar die hieraan raakt. De moderne zingevingsproblematiek en de enorme uitdagingen die zij stelt aan de vormgeving van een betekenisvol menselijk bestaan, is voor Nietzsche misschien wel de drijfveer van zijn gehele werk.

De hypothese van dit afstudeeronderzoek luidde (1) dat de oorzaak van deze ‘onttovering’ en de zingevingsproblematiek waarmee ze gepaard gaat te herleiden is tot de verstoorde balans tussen het apollinische en dionysische zoals Nietzsche deze beschrijft en (2) dat Nietzsche in zijn latere werk laat zien dat de ‘onttovering’ niet alleen een culturele mislukking is die moet worden verholpen, maar dat ze een situatie opent waarin de mens toch nog kan ‘schitteren’. Uit de voorgaande hoofdstukken blijkt dat moderne *zingevingsproblematiek* volgens Nietzsche inderdaad te herleiden is tot een verstoorde balans tussen het apollinische en dionysische en dat niet het apollinische (zoals in de inleiding verondersteld), maar juist het dionysische in de mens volgens Nietzsche sterker blijkt te zijn en dus aan te wijzen is als oorzaak van de ‘dood van God’. Deze *zingevingsproblematiek* wordt in de parabel van de ‘dood van God’ beschreven als een situatie waarbij alles aan het wankelen is gebracht. Omdat ons fundament is verwoest en zin niet meer *gegeven*, is het afhankelijk geworden van het individu zelf en heeft moderne zingeving een problematisch karakter gekregen; de mens staat nu voor de uitdaging van het nihilisme. Uit dit drama, uit de as van de gestorven Goden, ziet Nietzsche echter ook een mogelijkheid geboren worden. Het verlies van een objectief moreel criterium vormt namelijk de aanzet tot Nietzsches filosofie van de mens waarbij hij zelf creatief vormgever van zijn eigen bestaan wordt. Met de ‘dood van God’

beschrijft Nietzsche de scheur die de aarde, de hemel en alles daartussen heeft doen splijten, maar laat – misschien meer impliciet - ook een glimp zien van welk licht hierdoor naar binnen komt. Daarom spreek ik hier van een ‘schitterende’ onttovering: een ‘schittering’ in Nietzsches denken die ons misschien iets kan leren over manieren waarop toch ‘geschitterd’ kan worden in een tijd die onttoverd blijkt. In deze slotbeschouwing onderzoek ik wat Nietzsches analyse van de (dis-)balans tussen het apollinische en dionysische en de ontwikkeling daarvan in zijn verdere werk over de ‘dood van God’ – de opvatting van de ‘schittering’ in het *dionysisch balanceren* - ons kan vertellen over *zingevingsproblematiek* in de 21^e-eeuwse samenleving.

De reikwijdte van de centrale vraag in dit onderzoek wordt zichtbaar in Nietzsches strijd tegen het nihilisme en zijn worsteling met het christendom en laat zien dat zowel een wereld mét Goden, als een wereld mét alleen mensen of het menselijke, voor Nietzsche niet de oplossing is. Ondanks zijn grote haat naar het christendom als religie, merkt hij op dat de *gekruisigde* krachtig om gaat met zijn verlies en verschijnt het *dionysische* als een liefdevol destructief type dat kracht haalt uit de totale losmaking van het fundament en de tragiek. In zijn worsteling met het *christelijk geloof* ontdekt Nietzsche een mogelijkheid tot zingeving in het *dionysisch balanceren* die vanuit een ‘door en door religieuszijn’ toch zeer areligieus te noemen is. Omdat het *dionysisch balanceren* als vorm van zingeving noch volledig atheïstisch en noch enkel gelovig is, laat het een interessant spanningsveld zien waar de westerse cultuur, ook vandaag de dag nog, mee te maken heeft. Nietzsche vindt de Goden vreselijk, maar de mens ook!

Een van de bewegingen die bij lijkt te dragen aan de strijd tegen het nihilisme – die dit immers als een van haar doelen formuleerde -, en zich tevens afwendt van het geloof dat er ‘iets’ is, is het humanisme. Hoewel Nietzsche zeker niet te zien is als humanist, beweegt het humanisme zich op dezelfde manier af van het christendom en het nihilisme. Vanuit dit spanningsveld en de constatering dat het geloof in God voor veel mensen niet meer tot de mogelijkheden behoort, is het de moeite waard te onderzoeken wat het moderne humanisme kan bieden. Het *areligieus* of *exclusief humanisme*, waar ik in de rest van deze tekst naar verwijs, is ontstaan vanuit een beweging die zich los maakte van het christendom en zich daarom radicaal op de mens en diens mogelijkheden beriep. Ogenscheinlijk gebeurt in de parabel hetzelfde: de Goden zijn gestorven en dat betekent dat de mens er alleen voor staat. Echter, Nietzsche lijkt nadrukkelijk een anti-humanist te zijn omdat hij niet gelooft dat de menselijke redelijkheid alleen, soelaas kan bieden. Daarnaast baseert het humanisme zich op bepaalde *menselijke* waarden zoals ‘gelijkwaardigheid’, welke volgens Nietzsche vergelijkbaar zijn met de christelijke slavenmoraal. Net zoals Nietzsche de mogelijkheden onderzoekt van het *zinvol* – in zijn bewoording misschien eerder ‘tragisch’ - leven in de onttoverde wereld, probeert ook het humanisme een antwoord te formuleren op de onttovering en het gevaar van nihilisme. Toch lijkt het humanisme daar volgens Nietzsche niet in slagen. In het volgende laat ik zien hoe twee denkers – net als Nietzsche - het spanningsveld tussen secularisering en religie doordenken en onderzoek ik welke noodzakelijke ingrediënten moderne zingeving volgens hen hoort te bevatten. Op deze manier laat ik ook zien welke bijdrage Nietzsches analyse levert aan dit spanningsveld en hoop zo een bijdrage te leveren aan onze

kijk op het naoorlogse humanisme in Nederland als *zingevingsmogelijkheid*. Mijn keuze om hier het humanisme te onderzoeken is tweeledig. Ten eerste betreft dit een afstudeeronderzoek aan de Universiteit voor Humanistiek en hoop ik met dit onderzoek een bijdrage te leveren aan het humanistisch gedachtegoed. Ten tweede is het interessant het humanisme te onderwerpen aan Nietzsches analyse omdat het humanisme – net als Nietzsche – de mogelijkheden onderzoekt van *zinnol* leven in een wereld die onttoverd is en zich bovendien begeeft op het snijvlak van *geloof* en *ongeloof*.

EEN ANTISERUM

In het sterk verzuilde Nederland van na de tweede wereldoorlog kwam halverwege de jaren '50 het humanisme op als levensbeschouwing. De jaren '60 volgden en niet zonder de nodige weerstand ontstonden ook nieuwe alternatieve vormen van zingeving zoals de New Age beweging. De ideologische, spirituele en morele onrust die hier oplaaide, vindt in de decennia erna zijn weerklink. In deze beschouwing zet ik eerst uiteen hoe het *areligieus humanisme* – anders dan het *religieus* humanisme van vlak na de middeleeuwen –, dat vlak na de tweede wereldoorlog op komt, volgens Jaap van Praag niet lijkt te bieden wat de mens op dat moment nodig heeft. Ik trek deze lijn door naar *zingevingsmogelijkheden* in Nederland in de 21^e eeuw en wend me tot de Canadese cultuurhistoricus Charles Taylor, die zich, net als van Praag, begeeft in het spanningsveld van religie en secularisering in de westerse wereld en voor wie het *exclusief humanisme* geen soelaas lijkt te bieden. De redenen die beide schrijvers hiervoor geven, lijken overeen te komen met constatering uit Nietzsches analyse van moderne zingevingsproblematiek. Als laatste leg ik een verbinding met het *levensbeschouwelijk humanisme* van het Humanistisch Verbond van vandaag de dag en onderzoek wat Nietzsche haar zou adviseren.

Grondlegger van het humanisme in Nederland en groot strijder tegen het nihilisme was Jaap van Praag. Daarom zet ik hier uiteen welk antwoord hij op de 'onttovering' lijkt te vinden door eerst zijn opvatting van nihilisme toe te lichten en daarna zijn reactie op grondslagen van het humanisme uit te leggen. In 1956 hield van Praag een rede voor geestelijk raadslieden die vier jaar later gepubliceerd werd in het blad *Rekenschap* en de titel droeg 'nihilisme'.¹⁷¹ Hierin zet hij de gevaren van het *sociaal nihilisme* uiteen en vergelijkt deze met het *principieel nihilisme* dat hij toeschrijft aan Nietzsche – wiens naam opvallend genoeg de enige is die in deze rede genoemd wordt. Het *principieel nihilisme* verwijst naar de overtuiging dat 'geen enkele levensovertuiging algemene of duurzame houdbaarheid bezit'¹⁷², dat wil zeggen dat een overtuiging geen algemene of blijvende geldigheid heeft of zou moeten hebben, maar slechts op zichzelf en alleen in het moment betekenis heeft. Van Praag ziet dit *principieel nihilisme* van Nietzsche als de oorzaak van het *nihilisme* van zijn tijd en is van mening dat het niet deze vorm van nihilisme is waar we ons zorgen om moeten maken, maar juist wel om het *sociaal nihilisme*, omdat deze

¹⁷¹ Peter Derkx. *J.P. van Praag. Om de geestelijke weerbaarheid van humanisten* (Breda: Papieren Tijger, 2009), 91.

¹⁷² Ibidem, 92.

laatste vorm van nihilisme verwijst naar een ‘gebrek aan bewustwording’¹⁷³ waarin geen enkele overtuiging als waardevol gezien wordt. De twee vormen van nihilisme zijn volgens van Praag niet los van elkaar te zien. Ook bij Nietzsche is niet slechts het *principieel nihilisme*, maar in de parabel van *de dolle mens* ook zeker een *sociaal nihilisme* te herkennen, omdat de lieden op alle mogelijke manieren een ‘gebrek aan bewustwording’ laten zien.

In de rede verheldert van Praag het begrip *sociaal nihilisme* en schrijft het toe aan de egoïstische mens, die het aan een moraal ontbreekt, voor wie het leven kleurloos en inhoudsloos is en een mens is die complete innerlijke leegte ervaart. Daarnaast onderscheid hij in deze rede verschillende type mensen: abstracte en concrete bewustzijnstypen, traditionele en creatieve bewustzijnstypen en de achtergrond- en voorgrondmens.¹⁷⁴ Met deze typeringen laat van Praag zien dat elk type mens op de juiste, bij hem passende, manier benaderd moet worden, wil hij in staat zijn tot levensverdieping – in plaats van verarming. Het ‘antiserum’ is volgens hem dan ook gelegen in zijn boodschap voor de humanist ‘om door te dringen tot eigen wezen, waarin de mens iets ontdekt van krachten, mogelijkheden en waarden, die het menselijk leven uitlichten uit het automatisme en er een geheel eigen richting aan geven’¹⁷⁵. In zijn latere werk uit 1989 *Grondslagen van het humanisme* zet hij duidelijk uiteen wat hij precies bedoelt met deze boodschap wanneer hij zijn reactie geeft op de uitgangspunten van het humanisme van de International Humanist and Ethical Union. Deze Unie beroept zich ‘uitsluitend op menselijke vermogens’, is ‘ongodsdienstig’, verwerpt ‘de idee van een laatste werkelijkheid achter de natuur’, ‘bevestigt de eenheid van de mensheid; het is gebaseerd op wederzijdse afhankelijkheid’, ‘is een samenhangend antwoord op de wereld van hen die menen dat de mens op zichzelf is aangewezen’, ‘drukt een morele overtuiging uit’ en ‘vertegenwoordigt een wijze van leven, die vertrouwt op menselijke vermogens’.¹⁷⁶ Tegen deze sterke gerichtheid op het menszijn alleen zet van Praag zich sterk af. Volgens hem heeft de mens iets nodig om vanuit te leven, iets wat buiten hem zelf gelegen is en hij neemt nadrukkelijk afstand van elke vorm van humanisme die dit afwijst. Het gevaar van het humanisme schuilt er volgens van Praag in dat de mens afscheid neemt van de ik-God relatie en zich enkel beroept op de mens zelf.¹⁷⁷ Verwijzend naar het massaprobleem, dat volgens hem zowel de nihilist als de christen aan gaat, zegt hij: ‘Iedere beschaving die niet in staat blijkt de massa’s met haar geestelijke idealen te bezielen wordt met ondergang bedreigd’¹⁷⁸. Wanneer er geen sprake is van ‘bezieling’, vallen mensen in de armen van sterke leiders, aldus van Praag. Het humanisme moet hiervoor waken en volgens hem een antiserum bieden; het moet dus op een bepaalde manier ingrediënten bieden van een zingevingsstructuur die meer is dan alléén menselijk. Al deze constatering brengen van Praag dicht in de buurt van Nietzsches analyse. Een groot verschil echter tussen deze twee denkers is dat ondanks

¹⁷³ Peter Derkx. *J.P. van Praag. Om de geestelijke weerbaarheid van humanisten*, 92.

¹⁷⁴ Ibidem, 93-96.

¹⁷⁵ Ibidem, 97.

¹⁷⁶ Jaap van Praag. *Grondslagen van het humanisme*. (Amsterdam: Boom, 1989), 79-80.

¹⁷⁷ Peter Derkx. *J.P. van Praag. Om de geestelijke weerbaarheid van humanisten*, 33.

¹⁷⁸ Ibidem, 32.

de gevaren die van Praag zag in een geloof dat zich baseert op enkel menselijke beginselen, hij zichzelf – in tegenstelling tot Nietzsche - humanist noemde.

De spanning die van Praag beschrijft tussen het menselijke en het Goddelijke en tussen humanisme en religie is vandaag de dag geenszins ‘opgelost’: de verscheidenheid aan alternatieve vormen van zingeving is zelfs enorm toegenomen. Nietzsche zou in deze context bovendien zeggen dat het doel nooit zou moeten zijn dit ‘probleem’ op te lossen: de opbrengst van de weergegeven ontwikkeling bij Nietzsche is precies gelegen in zijn conclusie dat het nooit goed komt. Veel moderne vormen van spiritualiteit, echter, bewegen zich vanuit de gedachte dat er ‘iets’ is. In verschillende onderzoeken van het Sociaal Cultureel Planbureau naar alternatieve vormen van zingeving¹⁷⁹, zoals geloven ‘binnen en buiten verband’¹⁸⁰ en ‘zwevende gelovigen’¹⁸¹, aan het eind van de 20^e en begin van de 21^e eeuw, komt naar voren dat door het proces van secularisering verschillende vormen van *holistisch geloven*, *paracultuur* en *nieuwe spiritualiteit* in opkomst gekomen zijn. Dit toont aan dat het verlies van één duidelijk fundament resulteert in een zingevingsoektocht langs verschillende *geloven*. Naast deze groep ‘spirituelen’ en een ongeveer net zo grote groep ‘religieuze’, is 33% van de Nederlanders niet gelovig en 7% overtuigd atheïst.¹⁸² De diversiteit aan *zingevingsmogelijkheden* tussen religie en secularisering is klaarblijkelijk erg groot. Opvallend is dat van al deze, grotendeels religieuze en spirituele mensen een opvallend grote groep zich radicaal beroept op juist ménselijke vermogens. Uit het onderzoek van Joep van ’t Hart uit 2014 blijkt namelijk dat 88% van alle Nederlanders het sterk of enigszins eens is met de volgende stelling: ‘De zin van het leven zal je moeten vinden in je unieke innerlijke ervaring en de ontwikkeling van je eigen vermogens.’¹⁸³ Tegelijkertijd constateert hij dat van deze grote groep mensen die zich in deze humanistische gedachte vinden kan, een groot deel zich beroept op iets dat gelegen is in het christelijk geloof omdat haar behoefte aan transcendentie hierin vervuld wordt. Voor de groep religieuze en spirituelen is het oriëntatiepunt toch de christelijke traditie, omdat spiritualiteit of een ervaring van transcendentie vaak gezien wordt als onderdeel van religie¹⁸⁴. Deze gerichtheid op transcendentie gaat in dit geval samen met de humanistische gedachte dat de mens zich beroept op haar eigen vermogens en is te plaatsen binnen het spanningsveld van humanisme en religie.

De complexe relatie tussen immanentie en transcendentie die zichtbaar wordt in het zingevende landschap van de 21^e eeuw, is diep doordacht door Charles Taylor in zijn boek *Een seculiere tijd*¹⁸⁵. ‘De grote onttovering’ beschrijft volgens hem een verschuiving waarbij een wereld die doordrongen is van spirituele en morele krachten overgaat naar een tijdperk waar deze krachten een geheel andere plek

¹⁷⁹ J.W. Becker, J. de Hart en J. Mens, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*. (Den Haag: VUGA, 1997)

¹⁸⁰ Joep van ’t Hart, *Geloven binnen en buiten verband*. (Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau, 2014)

¹⁸¹ Joep van ’t Hart, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*. Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau, 2011)

¹⁸² Joep van ’t Hart, *Geloven binnen en buiten verband*. 24.

¹⁸³ Dit geldt voor alle vier de religieuze/spirituele typen ‘noch religieus, noch spiritueel’, ‘wel religieus, niet spiritueel’, ‘niet religieus, wel spiritueel’ en ‘zowel religieus als spiritueel’. Ibidem, 102.

¹⁸⁴ Ibidem, 102.

¹⁸⁵ Charles Taylor, *Een seculiere tijd*. (Rotterdam: Lemniscaat, 2010).

krijgen.¹⁸⁶ Volgens Taylor zijn het bepaalde ontwikkelingen in het christendom die ervoor zorgen dat het deïsme en het humanisme voet aan de grond gekregen hebben en er op hun beurt voor zorgden dat het seculiere tijdperk zijn intrede deed. Dit betekent dat ‘de ondergang denkbaar wordt van alle doelstellingen die menselijke ontplooiing te boven gaan’¹⁸⁷. Deze onthechting van transcendentie en van God heeft volgens Taylor problematische gevolgen voor de *zingevende* werkelijkheid van moderne mensen. Met deze constatering laat hij zien dat het *exclusief humanisme* volgens hem geen houdbaar oriëntatiepunt kan zijn, omdat het zich radicaal beroept op de immanentie, maar hij laat hiermee tegelijkertijd ook zien dat nieuwe vormen van seculiere transcendentie (kunnen) ontstaan.¹⁸⁸

De zojuist beschreven ontwikkelingen in de geschiedenis leiden tot het ontstaan van een nieuw tijdperk en de gevolgen hiervan voor de plaats die religie krijgt in de publieke sfeer leiden tot nieuwe geloofsomstandigheden.¹⁸⁹ De moderne mens heeft een nieuw vertrekpunt ontwikkeld dat Taylor het ‘immanente kader’ noemt en dit vertrekpunt kan gezien worden als paradigma van waaruit wij, moderne westerse mensen, de wereld bekijken. ‘Dit [immanente] kader vormt een ‘natuurlijke’ orde in tegenstelling tot een ‘bovennatuurlijke’ orde, een ‘immanente’ wereld tegenover een mogelijk ‘transcendente’ wereld’¹⁹⁰ en kan volgens Taylor als ‘open’ of ‘gesloten’ beschouwd worden. De notie van ‘transcendentie’ in een mensenleven is een keuze geworden en dat betekent dat de mens zich hiervoor kan afsluiten; het immanente kader is dan ‘gesloten’. Echter, Taylor gelooft niet in een zingeving die ‘gesloten immanent’ is en laat zien dat een ‘open immanent kader’ - en de hiermee gepaard gaande ontvankelijkheid voor transcendentie - tot nieuwe geloofsomstandigheden opwekt. Transcendentie is dan ‘een ervaring die onze levens binnendringt als een moment, een inbreuk of onderbreking die niet gecontroleerd kan worden’¹⁹¹. Deze bijna dionysische ‘inbreuk’, die ook de *dolle* mens goed past, is volgens Taylor voor zingeving noodzakelijk.

Een ander onmisbaar element aan zingeving is volgens Taylor de eis dat het gebaseerd is op persoonlijke morele en spirituele bronnen en ontstaan is vanuit beweging van ‘naar binnen keren’. In navolging van van Praag en Nietzsche is ook Taylor van mening dat morele wetten en regels niet zouden moeten bestaan enkel uit redelijkheid en zonder verbinding met iets buiten of binnen in de mens. Wanneer onze morele bronnen namelijk gebaseerd zijn op een rationaliteit en die rationaliteit in wisselwerking staat met morele wetten en regels, blijven, aldus Taylor, de hieruit ontstane overtuigingen sterk ontvankelijk voor verschuivingen in het politieke klimaat. Wanneer namelijk morele en spirituele bronnen geen persoonlijke ‘kleur’ hebben, ligt het gevaar op de loer van extremisme, dehumanisering

¹⁸⁶ Charles Taylor, *Bronnen van het zelf* (Rotterdam: Lemniscaat, 2009), 65.

¹⁸⁷ Charles Taylor, *Een seculiere tijd*, 64.

¹⁸⁸ Anders dan het *areligieus humanisme* - dat verwijst naar een onderscheiding van het *religieus humanisme* - maakt het *exclusief humanisme* niet een dergelijk onderscheid en erkent ontwikkelingen in het christendom als reden van haar ontstaan.

¹⁸⁹ Met deze zin verwijs ik naar de drie vormen van seculariteit, die ik in de tekst niet verder toelicht. Met seculariteit 1 doelt Taylor op de nieuw ontstane situatie waarbij afstand wordt gedaan van transcendentie als leidend in een mensenleven. Met seculariteit 2 doelt hij op het terugtrekken van religie uit het publieke domein. Met seculariteit 3 doelt hij op het ontstaan van nieuwe religieuze keuzemogelijkheden of *geloofsomstandigheden* naast de christelijke.

¹⁹⁰ Charles Taylor, *Een seculiere tijd*, 710.

¹⁹¹ Gily en Coene, Marc van den Bossche, *Vrij(heid) van religie*. (Brussel: VUBPress, 2015), 51.

en bovendien leidt ‘kleurloosheid’ volgens van Praag ook tot nihilisme. Deze ‘openheid’ van het humanisme – ten aanzien van andere gelovigen en haar eigen ‘religieuze kleuring’ -, heeft tot gevolg dat zij als *zingevingsmogelijkheid* altijd in gesprek is en blijft met (andere) gelovigen. Echter, in die ‘openheid’ woedt het gevaar van kleurloosheid en daarmee het gevaar van nihilisme. Nietzsche was natuurlijk dé denker die deze overtuiging verwoordde wanneer hij het gevaar van ‘morele wetten’, zoals die van het christendom, beschreef en liet zien dat de mens krachtig vanuit zichzelf vorm moet geven aan zijn bestaan.

DE NOODZAKELIJKE SCHITTERING

Het is een complexe doordenking: enerzijds zegt Nietzsche stellig dat de mens vanuit zichzelf vormgever moet zijn van zijn bestaan, maar anderzijds is het humanisme – dat aan dit uitgangspunt voldoet – niet genoeg. Het humanisme kan volgens Nietzsche niet beantwoorden aan de menselijke zinbehoefte. Zowel het *areligieus humanisme* waar van Praag kritiek op levert en het *exclusief humanisme* dat Taylor niet als *zingevingsmogelijkheid* ziet, verwijst naar een radicaal afscheid van transcendentie. Dit betekent dat de *exclusieve* of *areligieuze* humanist de bronnen voor een moraal vindt in de mens zelf en in het bijzonder in haar literaire of filosofische – en dus wetenschappelijke of redelijke – geschiedenis. Voor Nietzsche, van Praag en Taylor kan een levensbeschouwing zoals het *areligieus* of *exclusief humanisme* niet voldoen, omdat zingeving onmogelijk kan vertrekken vanuit iets dat zich manifesteert als enkel menselijk. Nu zou ik verwachten dat de onhoudbaarheid van deze vormen van humanisme gelegen is in de woorden *areligieus* en *exclusief*, maar het blijkt dat het *levensbeschouwelijk humanisme* van 2017, zoals verwoordt op de website van het Humanistisch Verbond, zich op vergelijkbare wijze karakteriseert als enkel menselijk. Dit betekent dat het woord humanisme zélf verantwoordelijk is voor haar exclusief menselijke karakter. Het *levensbeschouwelijk humanisme* van het Humanistisch Verbond gaat uit van de volgende drie elementen:

‘De grondslag: Het humanisme is een levensbeschouwing die uitgaat van de waardigheid van mensen en haar inspiratie vindt in menselijke vermogens. De maatschappelijke component: Het humanisme is een politiek-moreel streven. De persoonlijke component: Het humanisme omvat het streven naar een goed, mooi en zinvol persoonlijk leven.’¹⁹²

Hoewel het Humanistisch Verbond hier spreekt van *levensbeschouwelijk humanisme*, heeft het altijd moeite gehad zich te karakteriseren als ‘levensbeschouwing’ – wat natuurlijk nadrukkelijk iets anders is dan een humanisme met een ‘levensbeschouwelijk’ karakter. Het voelde zich bovendien meer thuis bij het begrip ‘zingeving’, omdat de laatstgenoemde geen inherente verbinding met iets religieus laat zien. Echter, het hele probleem van zingeving is vanuit religie ingegeven en kan niet anders dan

¹⁹² “Humanistisch Verbond,” Laatst bijgewerkt onbekend. <http://www.humanistischverbond.nl/eigentijds-humanisme>

gekenmerkt worden als een problematiek met diep religieuze wortels. Een levensbeschouwing met deze niet-religieuze aard is voor Nietzsche niet toereikend, omdat het de altijd noodzakelijke schittering zal missen; het mist een religieus tragische beschouwing van het leven. Nietzsche erkent dat een religie zoals de christelijke een bepaalde diepte heeft waar het hierboven beschreven *humanisme* nooit aan zou kunnen raken. Wat draagt deze analyse nu bij aan visies op moderne zingeving, die altijd betekenis krijgen in de spanning tussen secularisering en religie? Wat zou dan Nietzsches advies zijn aan de moderne *humanisten*?

Het *exclusief, areligieus*, maar ook het *levensbeschouwelijk humanisme* van het Humanistisch Verbond vandaag de dag, is voor Nietzsche niet te zien als antiserum, omdat Nietzsche niet gelooft in een zingeving zonder *iets buiten het enkel menselijke* en deze vormen van humanisme radicaal afscheid nemen van *alles buiten de mens*. Haar sterke neiging de mens te zien als middelpunt van haar bestaan en het beroep dat zij doet op de menselijke autonomie en verantwoordelijkheid leiden tot een vorm van humanisme waar Nietzsche geen heil in ziet. Jaap van Praag en Charles Taylor delen deze overtuiging: alle drie de denkers beschrijven een zekere spanning en tegelijkertijd de fundamentele en noodzakelijke verbinding tussen religie en het humanisme. Wanneer het humanisme zich niet meer verhoudt ten opzichte van religie en zij haar verbinding met haar levensbeschouwelijke wortels ontkent, blijft er iets over dat misschien alleen nog nihilistisch te noemen is. De eigenlijke boodschap van Nietzsche aan het *humanisme* is mijns inziens dat het levensbeschouwelijke element niet zou moeten kunnen verdwijnen uit het humanisme, omdat met een puur redelijk fundament alleen een soort positieve psychologie of maatschappelijke beweging overblijft en deze geen *zin* geeft omdat het niks met religie te maken heeft. Het humanisme móet enige verbinding blijven houden met iets dat zijn wortels vindt in het religieuze. Daarnaast is een religieuze houding van tragiek, affirmatie en het leven mét het drama kenmerkend aan het *dionysisch balanceren* en te zien als essentieel ingrediënt in Nietzsches opvatting van een ‘antiserum biedende *zingevingsmogelijkheid*’. Een zekere tragische bevestiging van het leven die eigen is aan het religieuze type van de *gekruisigde* is vereist. Tussen de uitgangspunten van het Humanistisch Verbond is er één te vinden die wellicht aansluiting vindt bij Nietzsches analyse:

‘Humanisten vinden het leven op zichzelf van grote waarde. Zij oriënteren zich niet op een leven na de dood en streven daarom naar een mooi en zinvol leven, hier en nu. Maar al zien humanisten het leven als intrinsiek waardevol, het is aan iedere individuele mens zelf om zijn/haar leven vorm te geven en in laatste instantie de duur ervan te bepalen.’¹⁹³

Ondanks de sterke mate van het autonomie-denken dat spreekt uit de laatste zin, kan het daarvoor beschreven ideaal van een oriëntatie op de waarde van het leven ‘in het hier en nu’ gezien worden als een houding die aansluiting vindt bij Nietzsches opvatting van het *dionysisch balanceren*. Echter, waar het humanisten aan ontbreekt, is een bepaalde *religieuze diepte*. Waar christenen en andere gelovigen

¹⁹³ “Humanistisch Verbond,” Laatst bijgewerkt onbekend.
<http://www.humanistischverbond.nl/beginselverklaring-humanistisch-verbond>

een rijke geschiedenis en traditie kennen van verhalen, rituelen en gebruiken, staat een humanist redelijk ‘alleen’ en is haar traditie misschien niet *diep* genoeg. Omdat het humanisme een verbinding mist met iets hogers, wordt het door theologen regelmatig gezien als vorm van nihilisme. Nietzsche bevestigt dit in zijn metaforiek van de gekruisigde: de typologie van de *gekruisigde* en haar metgezel het *dionysische*, is ook te zien als metafoor voor (*religieuze*) *diepgang* tegenover de vrij *ondiepe* typologie van de lieden, oftewel, de nihilisten. Het *areligieus, exclusief* of het *levensbeschouwelijk humanisme* slaagt niet, omdat het zich baseert op een begrip van ‘zingeving’ dat niets te maken heeft met een ‘gevoel van tragiek’. Het is precies dit religieuze gevoel van tragiek en drama, de aanvaarding van het leven en affirmatie, dat de reden is dat Nietzsche het *dionysische balanceren* laat vertrekken vanuit het religieuze type van de *gekruisigde*. Nietzsche zou het humanisme waarschijnlijk een ‘schittering’ adviseren: een *schittering* die verwijst naar iets dat menselijke vermogens te boven gaat, een *schitterende* aanvaarding van dat wat er hier op deze wereld op dit moment aanwezig is, een leven met een *schitterend* drama dat ons in staat stelt tot weerbaarheid en *verdieping*. Een vraag die hieruit voort vloeit en misschien genoeg stof op doet waaien voor eventueel vervolgonderzoek is de vraag of het humanisme hieraan kan beantwoorden: is het humanisme in staat tot een *dionysisch balanceren op de rand van de afgrond* vanuit de tragische gedachte van Amor fati zoals Dionysus ons leerde?

- ‘de ziel die de langste ladder heeft en het diepst kan afdalen,
de omvangrijkste ziel, die het verst in zichzelf kan lopen en dolen en dwalen,
de noodzakelijkste, die zich vol genot en in het toeval stort,
de ziel die vanuit het zijn naar het worden, vanuit het hebben naar het willen en verlangen
wil –
die zichzelf ontvlucht en zichzelf in de wijdsten cirkels inhaalt,
de wijste ziel, die de dwaasheid het zoetste toespreekt,
die het meest van zichzelf houdt en waarin alle dingen hun stroom en tegenstroom, hun eb
en vloed hebben’ - - *Maar dat is de definitie van Dionysus zelf.*¹⁹⁴

¹⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, 104-105.

LITERATUUR

PRIMAIRE BRONNEN

Nietzsche, Friedrich. *De geboorte van de tragedie*. Amsterdam: De arbeiderspers, 2014.

- *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2014.

Schlechta, Karl. *Friedrich Nietzsche. Werke in drei banden*. München: Carl Hanser Verlag, 1960.

SECUNDAIRE BRONNEN

Bataille, Georges. *On Nietzsche*. London: The Athlone Press, 2000.

Bataille, Georges. *De innerlijke ervaring*. Hilversum: Gooi en Sticht bv, 1989.

Blanchot, Maurice. *The work of fire*. California: Stanford University Press, 1995.

Becker, J.W., J. de Hart en J. Mens. *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*. Den Haag: VUGA, 1997.

Boer, de Karin. *Kants Kritiek van de zuivere rede: een leeswijzer*. Amsterdam: Boom, 2010.

Boeve, Lieven. "God op de terugtocht? Negatieve theologie als keerzijde van het einde van het christelijke verhaal," 1996. Geraadpleegd op 1 mei 2017 op <https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/261824/2/97.2.pdf>

Borg, ter, Meerten. en Erik Borgman, Marjo Buitelaar, Yme Kuiper, Rob Plum. *Handboek religie in Nederland*. Zoetermeer: Meinema, 2008.

Braak, van der, André. "Nietzsche, Eros en het Daimonische." 1998. Geraadpleegd op 22 september 2015 op <http://www.thijmgenootschap.nl/sites/thijmgenootschap.nl/files/artikelen/t98-3-11-andre-van-der-braak-nietzsche-eros-het-daimonische-en-het-dionysische.pdf> .

- Bulhof, Ilse N., en Laurens ten Kate. *Flight of the Gods*. New York: Fordham University Press, 2000.
- Calarco, N. Joseph. *Tragic being. Apollo and Dionysus in western drama*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1969.
- Centraal Bureau voor Statistiek. *Religie aan het begin van de 21e eeuw*. Den Haag: Centraal Bureau voor Statistiek, 2009.
- Chadwick, Owen. *The secularization of the European mind*. Cambridge University Press, 1990.
- Cliteur, Paul en Wim van Dooren. *Geschiedenis van het humanisme. Hoofdfiguren uit de humanistische traditie*. Meppel en Amsterdam: Boom, 1991.
- Constandtse, Anton Levien. *Geschiedenis van het humanisme in Nederland*. Den Haag: Kruseman, 1967.
- Coene, Gily en Marc van den Bossche. *Vrij(heid) van religie*. Brussel: VUBPress, 2015.
- Cox, Christoph. "Nietzsche, Dionysus, and the Ontology of Music." 2006. Geraadpleegd op 24 februari 2016 op <http://faculty.hampshire.edu/ccox/Cox.Nietzsche.Dionysus.Music.pdf>.
- Dassen, Patrick. *De onttovering van de wereld. Max Weber en het probleem van de modernisering in Duitsland*. Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1999.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche and philosophy*. New York: Colombia University Press, 1983.
- Demeyere, Gilbert. *De Griekse mens. Apollo en Dionysus*. Antwerpen: Plantyn N.V., 1964.
- Derkx, Peter. *J.P. van Praag. Om de geestelijke weerbaarheid van humanisten*. Breda: Papieren Tijger, 2009.
- *Humanisme, zinvol leven een nooit meer ouder worden*. Brussel: VUBPress, 2011.
- Derrida, Jaques. *Hoe niet te spreken. Dionysius, Eckhart en de paradigma's van negativiteit*. Kampen: Kok Agora, 1987.
- Dohmen, Joep, *Nietzsche over de menselijke natuur*. Kampen: Kok Angora, 1994.

Dolson, Grace Neal. "The influence of Schopenhauer upon Nietzsche." 1901. Geraadpleegd op 25 juli 2016 op https://www.jstor.org/stable/pdf/2176260.pdf?_seq=1469453513077 .

Doorman, Maarten en Heleen Pott. *Filosofen van deze tijd*. Amsterdam: Bert Bakker, 2008.

Engelbrecht, Marius. *De onttovering van de waanzin. Hoe het psychologische mensbeeld het magische verdrong*. Amsterdam: Athenaeum, 2013.

Eagleton, Terry. *Culture and the death of God*. New Haven and London: Yale University Press, 2014.

Foale, Susan. "Blanchot and Nietzsche on the death of God." 2000. Geraadpleegd op 20 oktober 2016 op http://www.jstor.org/stable/20717737?seq=1#page_scan_tab_contents .

Froese, Katrin. *Nietzsche, Heidegger and the Daoist thought*. Albany: State University of New York Press, 2006.

Gelre, van, Henk. *Friedrich Nietzsche en de bronnen van de westerse beschaving*. Schoten: Westland, 1990.

Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity. Self and society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Hart, Joep 't. *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*. Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau, 2011.

- *Geloven binnen en buiten verband*. Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau, 2014.

Heidegger, Martin. *Off the beaten track*. Cambridge: University Press, 2002.

- *The question concerning technology and other essays*. London & New York: Garland publishing, 1977.

Helsloot, Niels. *Vrolijke wetenschap, Nietzsche als vriend*. Baarn: Agora, 1999.

Hinman, Lawrence. "Nietzsche's Philosophy of Play," *Philosophy today* 18 (1974): 106-124.

IJsseling, Samuel. *Apollo, Dionysus Aphrodite en de anderen. Griekse Goden in de hedendaagse*

- filosofie*. Amsterdam: Boom, 1994.
- Janaway, Christopher. *Schopenhauer*. Rotterdam: Lemniscaat, 1994.
- Jung, Carl en Jarret, J.L. *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the seminar given in 1934-9*. Sussex: Routledge, 2014.
- Kalsky, Manuela en Frieda Pruim, *Flexibel geloven. Zingeving voorbij de grenzen van religies*. Vught: Skandalon, 2014.
- Kant, Immanuel. *Kritiek van de zuivere rede*. Amsterdam: Boom, 2004.
- Kate, ten, Laurens. *De lege plaats*. Kampen: Kok Agora, 1994.
- *Encyclopedie van de filosofie: van de oudheid tot vandaag*. Amsterdam: Boom, 2007.
- Kalsbeek, Leendert. *Van christen tot antichrist. Uit het leven en denken van Friedrich Nietzsche en zijn invloed op de moraal*. Kampen: J.H. Kok, 1982.
- Kregting, J. "Het meten van kerkelijke betrokkenheid. Een reactie op de religieuze kaart van Nederland van het CBS." *Religie & Samenleving* 9 (2014): 234-243. Geraadpleegd op 25 juli 2016. ISSN: 1872-3497
- Luft, van de, Eric. "Sources of Nietzsche's "God is dead"! And its meanings for Heidegger." *Journal of the history of Ideas* 45 (1984): 263-276. Geraadpleegd op 14 februari 2016 op <http://www.jstor.org/stable/pdf/2709291.pdf?acceptTC=true> .
- Marquard, Odo. *Einde van het Noodlot? En andere essays van Odo Marquard*. Utrecht: AnkhHermes, 1999.
- MacCulloch, Diarmaid. *De geschiedenis van het christendom*. Houten: Spectrum. 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Afgodenschemering*. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1997.
- *Ecce Homo*. Amsterdam: De arbeiderspers, 1995.
- *Ecce Homo*. Amsterdam: De arbeiderspers, 2000.
- *De Antichrist*. Amsterdam: De arbeiderspers, 1997.

- Phan, Peter C. "Multiple religious belonging: opportunities and challenges for theology and church." *Theological studies* 64 (2003): 495-519. Geraadpleegd op 7 mei 2017 op http://jonathantan.org/handouts/Xtianity/Phan_multiple.pdf
- Praag, van, Jaap. *Grondslagen van het humanisme*. Amsterdam: Boom, 1989.
- *Rede en religie in het humanisme*. Amsterdam: J.H. de Bussy, 1962.
- Roothaan, Angela. *Geesten. Uitgebannen en teruggekeerd in de moderne wereld*. Amsterdam: Boom, 2001.
- Safranski, Rudiger. *Nietzsche. Een biografie van zijn denken*. Amsterdam: Amstel Uitgevers, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *De wereld als Wil en Voorstelling*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997.
- Schröder, J.A. *Apollo en Dionysus: schetsen uit het geestesleven der klassieke oudheid*. Amsterdam: L.J. Veen's Uitgeverij N.V, 1955.
- Silk, Michael S. *Nietzsche on tragedy*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Taylor, Charles. *Malaise van de moderniteit*. Kampen: Kok Agora, 2002.
- *Modern social imaginaries*. Dunham and London: Duke University Press, 2007.
- *Bronnen van het zelf*. Rotterdam: Lemniscaat, 2009.
- *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat, 2010.
- Timmer, Maarten. *Van Anima tot Zeus: encyclopedie van begrippen uit mythologie, religie, alchemie, cultuurgeschiedenis en analytische psychologie*. Rotterdam: Lemniscaat, 2001.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe en religie in het oude Griekenland*. Baarn: Ambo, 1990.
- Walter, Eric. "Nietzsche, Our Contemporary." *Philosophy Now* (2012). Geraadpleegd op 2 juni 2015 https://philosophynow.org/issues/93/Nietzsche_Our_Contemporary
- Watkin, Christopher. *Difficult Atheism*. Edinburgh: University Press, 2013.
- Wicks, Robert. *Schopenhauer's The world as Will and representation*. New York: Continuum, 2011.